

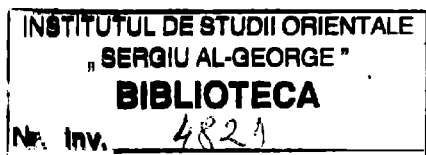
**ANNALS  
OF THE  
SERGIU AL-GEORGE  
INSTITUTE**



**SERGIU AL-GEORGE  
SELECTED PAPERS ON INDIAN STUDIES**

WITH THE COLLABORATION OF ARION ROȘU

Volumes II-III 1993-1994



0

Published by  
THE SERGIU AL-GEORGE INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES  
Calea Victoriei 107, 70176 Bucharest, Romania  
P.O.Box 1-822/70700  
Phone/Fax: (401) 311 11 96; e-mail: iso@dnt.ro

Grateful thanks go to the Embassy of India in Romania  
– especially to his Excellency Rajiv Dogra –  
For generously supporting this publication  
On the occasion of the 50<sup>th</sup> Anniversary of the Independence of India

ANNALS  
OF THE  
SERGIU AL-GEORGE  
INSTITUTE



SERGIU AL-GEORGE  
SELECTED PAPERS ON INDIAN STUDIES  
WITH THE COLLABORATION OF ARION ROȘU

Edited by  
Radu Bercea and Tatiana Segal

Volumes II-III  
1993-1994

*Sergiu Al-George was beyond doubt the most talented and creative Romanian Indologist. He endeavoured to gain a profound knowledge and understanding of Indian culture in its totality. He did not only confine himself to acquiring a thorough mastery of Sanskrit language, but he was also fascinated by the exceptional coherence of Sanskrit grammar, of the metrics and poetics which it gave rise to. The same capacity for in-depth analysis, the same intuition and intelligence inform all his attempts: throwing into relief the structures of Indian spirituality, illustrating its creativity, whether he engaged in the study of rites and religious beliefs, or in that of the “philosophical systems”, of literature and the arts.*

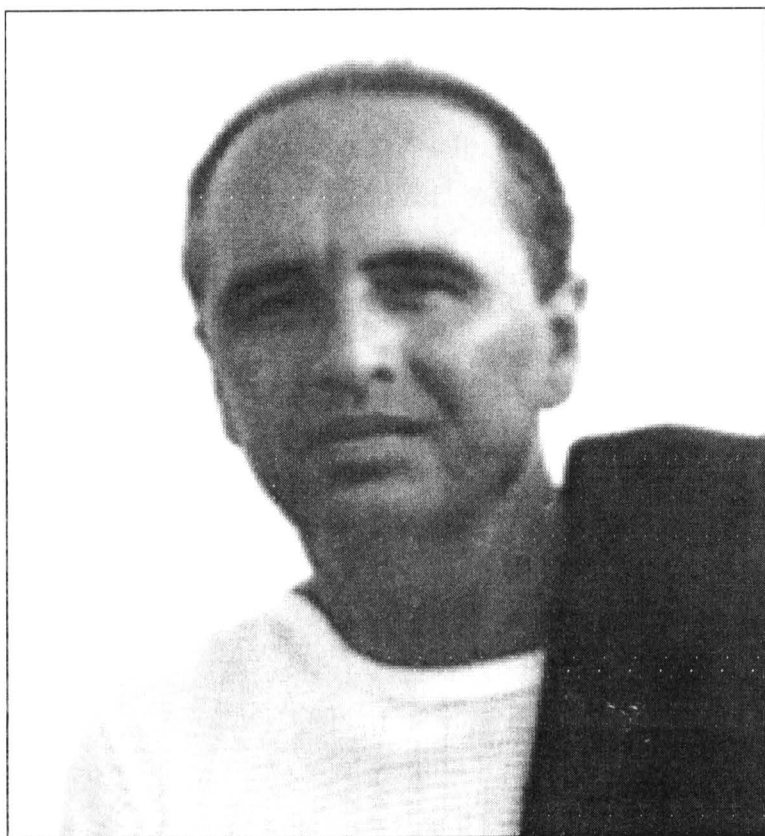
*Unfortunately, only a small number of Sergiu Al-George's studies were published in foreign Oriental journals. Let us hope that these writings, together with the translations of other important contributions, which have so far been available only in Romanian, will soon be collected in a volume.\**

Mircea Eliade

---

\* *România literară* 1984, 30, p. 21.





Eugen Alfaro



## CONTENTS

|                    |    |
|--------------------|----|
| Foreword.....      | 7  |
| Abbreviations..... | 11 |

### I. RELIGION AND PHILOSOPHY

|                                                          |    |
|----------------------------------------------------------|----|
| Note liminaire .....                                     | 15 |
| <i>Indriya</i> et le sacrifice des <i>prāṇa</i> .....    | 17 |
| <i>Pūrṇaghaṭa</i> et le symbolisme du vase en Inde ..... | 55 |

### II. PĀṆINI AND INDIAN LINGUISTIC PHILOSOPHY

|                                                                                                    |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Language and thought in Indian culture.....                                                        | 71  |
| Le sujet grammatical chez Pāṇini .....                                                             | 73  |
| La fonction révélatrice des consonnes chez les phonéticiens<br>de l'Inde ancienne.....             | 81  |
| L'Inde ancienne et les origines du structuralisme .....                                            | 85  |
| The semiosis of zero according to Pāṇini .....                                                     | 89  |
| The extralinguistic origin of Pāṇini's syntactic categories<br>and their linguistic accuracy ..... | 99  |
| Sign ( <i>lakṣaṇa</i> ) and propositional logic in Pāṇini.....                                     | 105 |
| <i>Lakṣaṇa</i> , “grammatical rule” .....                                                          | 121 |
| Are Pāṇini's <i>sūtras</i> descriptive or prescriptive sentences? .....                            | 125 |
| On negative compounds: a parallel between Pāṇini and Aristotle .....                               | 133 |
| Metaphor and philosophy: an Indian perspective .....                                               | 137 |

### III. APPENDICES

|                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------|-----|
| Notes from India .....                                           | 143 |
| La résonance de la pensée indienne dans la culture roumaine..... | 149 |
| Facsimile pages from Sergiu Al-George's manuscripts .....        | 154 |
| Bibliography of Sergiu Al-George's Indological writings .....    | 161 |
| Index of authors .....                                           | 164 |
| Index of Sanskrit and Pāli texts with index locorum.....         | 167 |
| Index of Sanskrit and Pāli words .....                           | 171 |



## FOREWORD

The Bucharest Institute of Oriental Studies bears the name of Sergiu Al-George (1922-1981), the most outstanding Romanian Indologist. It is therefore natural that one of our main aims should be to highlight and make better known the work of the eponymous scholar of our institute. Thus, the present issue of the *Annals of the Sergiu Al-George Institute* includes articles whose selection was dictated to the editors by considerations of balance and internal coherence, rather than by a desire to offer an exhaustive perspective on Sergiu Al-George's work. Nevertheless, the *Bibliography* at the end of this volume covers all the writings that we are aware of at present, either published during his lifetime or posthumously, in the original or in translation, through other editors' or our own efforts. Being very well acquainted with the author's painstaking way of writing, with the utmost rigor and scrupulousness which inform his entire work, we do not expect to discover, among the extant manuscripts, *finished* papers that still await publication.

The present *Selected papers* includes, with a few exceptions (see *infra*), all Sergiu Al-George's scholarly Indological studies, in French or English, originally published in specialized periodicals. The volume folds into three parts, according to chronological and thematic criteria:

I. *Religion and philosophy* contains two articles jointly authored by Sergiu Al-George and Arion Roșu, which the latter has kindly revised and introduced by a "Note liminaire". Focusing on some aspects of religious symbolism and on the religious and symbolic sources of Indian philosophical thought, these papers have benefited from an extensive access to Sanskrit texts and a vast bibliography, as well as from the authors' mastery of Indological research methods. Thus, we believe these two writings contributed to a significant degree, at the time of their publication, to the establishment of professional Indology in Romania.

II. *Pāṇini and Indian linguistic philosophy* comprises all Sergiu Al-George's Pāṇinian studies, which have gained him recognition as an international authority in the field<sup>1</sup>. We have considered "Language and thought in Indian culture", written by the author as an English summary of the homonymous book, to be an excellent introduction to this section, as it is a synthesis of the theoretical framework and methodological premises of his studies in Indian semiology, grammar and logic. The last text of this section — "Metaphor and philosophy: an Indian perspective" — is also Sergiu Al-George's last work. It illustrates the connection between his research in grammatical theory and the philosophy of language, and his investigations in symbolic thought.

Both these preoccupations materialized also in two books published by Sergiu Al-George in Romanian. So, on the basis of his Pāṇinian studies, the author wrote *Limbă și gândire în cultura indiană* (1976); the articles that have appeared till the late 60's were assimilated into

---

1. See Rosane Rocher, "India", in Th. A. Sebeok (ed.), *Current trends in linguistics* XIII. *Historiography of linguistics*, The Hague-Paris 1975, pp. 31, 34, 35, 39-40; M. M. Deshpande, "The Vedic tradition and the origins of grammatical analysis", paper submitted to *Langue, style et structure dans le monde indien*, Colloque international pour le centenaire de la naissance de Louis Renou (1896-1966), Paris, 25-27 janvier 1996.

this book, while those that appeared later represent further developments of some issues dealt with in it. Likewise, “Metaphor and philosophy: an Indian perspective” shows relevant affinities with his last book *Arhaic și universal* (1981), mainly with the third chapter entitled “The antinomical structures in Lucian Blaga and the Indian meaning of the metaphorical”.

III. The *Appendices* are intended to show that Indology was, for Sergiu Al-George, more than an exercise in academic scholarship. Thus, “Notes from India” brilliantly illustrates the manner in which, after thirty years of erudite study of the Indian culture, the Romanian scholar comes to confront his abstract representation with the *real* India, of the way in which he comes to perceive and interpret its concrete aspects. This text was written following his first journey to India, in 1972; fragments of it were published in Romanian literary press of the time. The inclusion of this first English version of the full text, among scholarly writings, constitutes an exception in the present volume. The reasons behind this choice will hopefully become evident.

The second article — “La résonance de la pensée indienne dans la culture roumaine” — is an illustration of a lesser-known, but no less important dimension of Sergiu Al-George's Indological activity. Archaic symbolic thought, also present as an underlying concern in his Pāṇinian studies<sup>2</sup>, constitutes the substance of the above-mentioned book *Arhaic și universal*, which attempts to define the discovery of India by a few outstanding Romanian personalities. In fact, this attempt pertains to the *hermeneutics of symbols*, which are investigated comparatively, in virtue of the “confluences” between Indian and Romanian cultures<sup>3</sup>. Written while the author was working on *Arhaic și universal*, this article contains *in nuce* the main ideas developed in the book.

In spite of their scholarly character, the following articles were not included in Sergiu Al-George's *Selected papers*:

— “Le mythe de l'âtman et la genèse de l'absolu dans la pensée indienne”, published at the age of twenty-five, betrays the inherent flaws of a first Indological attempt and falls short of the standards of the author's subsequent studies.

— “Brâncuși et l'Inde” and “Temps, histoire et destin” are the French versions of chapter I and the last section of chapter II of *Arhaic și universal*. We consider both texts should rather be included in a complete French version of the book.

The articles are edited on the basis of the texts finalized by Sergiu Al-George, and published during his lifetime. An exception is “Metaphor and philosophy: an Indian perspective”, which the author contributed to the International Sanskrit Conference in Varanasi, 1981, but his premature death prevented from writing up in a final form. So, the present text was made up by compiling several manuscript variants. On the other hand, the article “La fonction révélatrice des consonnes chez les phonéticiens de l'Inde ancienne” is to be found, in an improved Romanian version, as the chapter “The semiosis of the syllable in Indian phonetics” of the book *Limbă și gândire în cultura indiană*. All those ulterior improvements have been taken into account in editing the above-mentioned article.

In order to make them more fluent or more clear, several French and English wordings were slightly modified. The references and quotations were exhaustively verified; when certain Sanskrit texts were available to us in philologically better editions, or works by modern authors in other editions than those quoted by Sergiu Al-George, the respective quotations and references have been accordingly adjusted. Finally, all the references, abbreviations, quotations, etc. were rigorously unified.

2. See R. Bercea, “L'indologie roumaine de Mircea Eliade à Sergiu Al-George”, *Annals of the Sergiu Al-George Institute* 1 (1992), pp. 26-27.

3. *Ibid.*, pp. 28 sqq.

We would like to acknowledge the generous help of a number of people, to whom this volume largely owns its present form.

First and foremost, we are deeply indebted to Arion Roşu, for his very careful revision of the texts which he co-authored with Sergiu Al-George (see “Note liminaire”), as well as for the erudition, time and energy which he generously invested in the shaping of the entire volume. The editors have all along greatly benefited from his invaluable advices and helpful suggestions, endeavouring, for their part, to keep to the same standards of scholarship and adopt the same revision principles.

We would like to express our gratitude to Dorina Al-George, for permission to reprint the texts of her late husband, as well as to Saroja Bhate, R. N. Dandekar, Lionello Lanciotti, Denys Lombard, Irène Martin du Gard, Shiv Kumar Misra, G. T. Tripathi, and all those who have granted us previous publishers' permission.

We would like to acknowledge the help of Isabela Preoteasa, for her translation of “Notes from India” and for her excellent contribution to the editing of the English texts. Special thanks are also due to Irina Eliade and to Alexandru Paleologu, for their refined contribution to the editing of the French texts.

Our gratitude goes equally to Ernst Prets, Sorin Vieru and Chlodwig H. Werba, for scholarly assistance in clarifying some logical subtleties and Sanskrit quotations.

We would also like to thank the staff at the “All” Publishing House, and especially Crenguţa Rontea, for the accuracy of her typing and her patient assistance with the word-processing of this volume.

Great thanks are also due to my colleagues at the Sergiu Al-George Institute, for their unfailing and efficient help, and particularly to Mioara Lujanschi, our librarian. This publication would not be what it is without her precious suggestions and her continuous support.

Last but not least, I would like to express my gratitude for the most fruitful collaboration of Tatiana Segal, with whom I have shouldered, for almost four years, the considerable difficulties of this editorial project. I would like to share with her whatever merits this volume might have, but she should not be held responsible for any of its shortcomings, which I personally assume.

To the profound emotion of Arion Roşu, for whom working on this volume has brought back the memory of a dear friend, I would like to join my own equally profound emotion, as a disciple. To Sergiu Al-George I owe the revelation of India and the fact that I have devoted myself to Indology. On a personal note, the editing of the *Selected papers* of Sergiu Al-George has had for me the significance of an authentic *gurupūjā*.

Radu Bercea





## ABBREVIATIONS

|              |                                                                                          |
|--------------|------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>AA</i>    | - <i>Arts asiatiques</i>                                                                 |
| <i>ĀĀ</i>    | - <i>Aitareyāranyaka</i>                                                                 |
| <i>AB</i>    | - <i>Aitareyabrāhmaṇa</i>                                                                |
| <i>ArOr</i>  | - <i>Archiv orientální</i>                                                               |
| <i>ĀŚS</i>   | - <i>Āpastambaśrautasūtra</i>                                                            |
| <i>AU</i>    | - <i>Aitareyopaniṣad</i>                                                                 |
| <i>AV</i>    | - <i>Atharvaveda</i>                                                                     |
| <i>BĀU</i>   | - <i>Bṛhadāranyakopaniṣad</i>                                                            |
| <i>BB</i>    | - <i>Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen,</i><br>hrsg. von A. Bezzenberger. |
| <i>BCLC</i>  | - <i>Bulletin du Cercle linguistique de Copenhague</i>                                   |
| <i>BEFEO</i> | - <i>Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient</i>                                  |
| <i>BhG</i>   | - <i>Bhagavadgītā</i>                                                                    |
| <i>BI</i>    | - <i>Bibliotheca Indica</i>                                                              |
| <i>BMFEA</i> | - <i>Bulletin of the Museum of Far Eastern antiquities</i>                               |
| <i>BSL</i>   | - <i>Bulletin de la Société de linguistique de Paris</i>                                 |
| <i>BSOAS</i> | - <i>Bulletin of the School of Oriental and African studies</i>                          |
| <i>ChU</i>   | - <i>Chāndogyopaniṣad</i>                                                                |
| <i>ERE</i>   | - <i>Encyclopaedia of religion and ethics</i>                                            |
| <i>GB</i>    | - <i>Gopathabrāhmaṇa</i>                                                                 |
| <i>GGA</i>   | - <i>Göttingische gelehrte Anzeigen</i>                                                  |
| <i>HJAS</i>  | - <i>Harvard journal of Asiatic studies</i>                                              |
| <i>HOS</i>   | - <i>Harvard Oriental series</i>                                                         |
| <i>IA</i>    | - <i>Indian antiquary</i>                                                                |
| <i>IJJ</i>   | - <i>Indo-Iranian journal</i>                                                            |
| <i>ĪU</i>    | - <i>Īsopaniṣad</i>                                                                      |
| <i>JA</i>    | - <i>Journal asiatique</i>                                                               |
| <i>JAOS</i>  | - <i>Journal of the American Oriental society</i>                                        |
| <i>JASB</i>  | - <i>Journal of the Asiatic society of Bengal</i>                                        |
| <i>JB</i>    | - <i>Jaiminīyabrāhmaṇa</i>                                                               |
| <i>JOIB</i>  | - <i>Journal of the Oriental Institute, Baroda</i>                                       |
| <i>JPs</i>   | - <i>Journal de psychologie normale et pathologique</i>                                  |
| <i>JUB</i>   | - <i>Jaiminīyopaniṣadbrāhmaṇa</i>                                                        |
| <i>KāthU</i> | - <i>Kāthopaniṣad</i>                                                                    |
| <i>KauṣU</i> | - <i>Kauṣītakyupaniṣad</i>                                                               |
| <i>KB</i>    | - <i>Kauṣītakibrāhmaṇa</i>                                                               |
| <i>KŚS</i>   | - <i>Kātyāyanaśrautasūtra</i>                                                            |
| <i>KU</i>    | - <i>Kenopaniṣad</i>                                                                     |

|               |                                                                                                                    |
|---------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>KV</i>     | - <i>Kāśikāvr̥tti</i> , ed. Bāla Śāstrī, Benares <sup>2</sup> 1898.                                                |
| <i>MaitrU</i> | - <i>Maitryupaniṣad</i>                                                                                            |
| <i>MBh</i>    | - <i>Mahābhāṣya</i> , ed. F. Kielhorn, rev. K. V. Abhyankar, 3 vol., Poona 1962, 1965, 1972.                       |
| <i>MBhā</i>   | - <i>Mahābhārata</i>                                                                                               |
| <i>MDhŚ</i>   | - <i>Mānavadharmasāstra</i>                                                                                        |
| <i>MIO</i>    | - <i>Mitteilungen des Instituts für Orientforschung</i>                                                            |
| <i>MNT</i>    | - <i>Mahānirvāṇatantra</i>                                                                                         |
| <i>MO</i>     | - <i>Monde oriental</i>                                                                                            |
| <i>MuṇḍU</i>  | - <i>Muṇḍakopaniṣad</i>                                                                                            |
| <i>Nir</i>    | - <i>Nirukta</i>                                                                                                   |
| <i>Pāṇ</i>    | - <i>Aṣṭādhyāyī</i> (Pāṇini), ed. O. Böhtlingk, 2 vol., Leipzig <sup>2</sup> 1887.                                 |
| <i>PrU</i>    | - <i>Praśnopaniṣad</i>                                                                                             |
| <i>RHR</i>    | - <i>Revue de l'histoire des religions</i>                                                                         |
| <i>RO</i>     | - <i>Rocznik orientalistyczny</i>                                                                                  |
| <i>RPh</i>    | - <i>Revue philosophique</i>                                                                                       |
| <i>RV</i>     | - <i>Ṛgveda</i>                                                                                                    |
| <i>ŚB</i>     | - <i>Śatapathabrāhmaṇa</i>                                                                                         |
| <i>SBE</i>    | - <i>Sacred books of the East</i>                                                                                  |
| <i>SHAW</i>   | - <i>Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften</i>                                             |
| <i>ŚvU</i>    | - <i>Śvetāśvataropaniṣad</i>                                                                                       |
| <i>TB</i>     | - <i>Taittirīyabrāhmaṇa</i>                                                                                        |
| <i>TS</i>     | - <i>Taittirīyasamhitā</i>                                                                                         |
| <i>TU</i>     | - <i>Taittirīyopaniṣad</i>                                                                                         |
| <i>VKNAW</i>  | - <i>Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling letterkunde</i> |
| <i>VP</i>     | - <i>Vākyapadīya</i>                                                                                               |
| <i>VS</i>     | - <i>Vājasaneyisamhitā</i>                                                                                         |
| <i>VSS</i>    | - <i>Vaikhānasasmārtasūtra</i>                                                                                     |
| <i>ZDMG</i>   | - <i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i>                                                   |

# I

## RELIGION AND PHILOSOPHY



## NOTE LIMINAIRE

Quarante ans ont passé depuis la publication en Occident de ces deux articles écrits à Bucarest en collaboration avec mon regretté ami, le Docteur Sergiu Al-George, à la fois laryngologue estimé et fin connaisseur de la pensée grammaticale sanskrite. Parfaitement conscient des insuffisances que présentent ces premiers travaux, mais dans l'impossibilité morale d'empêcher leur réimpression, j'ai dû me résigner à les réviser, sans cependant être en mesure de procéder à une mise à jour. Il ne m'était pas possible de laisser éditer à nouveau ces textes sans une lecture critique préalable, afin d'éliminer, autant que possible, les erreurs matérielles et intellectuelles. Mais ces nombreuses imperfections, aussi regrettables qu'elles soient, ne sont pas moins inhérentes à des écrits orientalistes rédigés sans expérience, loin de centres d'enseignement et de recherche appropriés, et dans des conditions humainement très difficiles. Je fais donc appel à la compréhension du lecteur, tout en sachant, avec saint Jean de la Croix, que nous ne devons pas mesurer nos travaux à notre faiblesse, mais nos efforts à nos travaux.

Lors de la révision de ces deux articles publiés en 1957, j'ai eu le souci d'en améliorer la rédaction, sans toucher pour autant à l'argumentation, qui est restée pratiquement intacte, comme la bibliographie, à quelques exceptions près. La correction rigoureuse des notes m'a permis de vérifier les références de seconde main, qui se sont parfois avérées inexactes. Les conditions documentaires qui sont les miennes en France ont maintenant rendu possible cette vérification bibliographique. Qu'il me soit permis de remercier à cette occasion les bibliothécaires de l'Institut de civilisation indienne de Paris, Mmes Elizabeth Eczet et Chantal Duhuy, qui m'ont grandement facilité la tâche durant ce patient labeur, d'abord de révision et ensuite de correction, prolongé au-delà de trois ans. Je voudrais remercier également M. Christian Bouy, qui a bien voulu relire les premières épreuves, ainsi que M. Gerdi Gerschheimer, dont les remarques me furent utiles.

L'occasion me fut ainsi donnée de lire, enfin, le bel article d'Ananda Coomaraswamy sur l'*Ātmayajña*, que je n'ai pas pu consulter à l'époque en Roumanie<sup>1</sup>. Cette étude, rédigée avec la verve habituelle de l'auteur, enrichit sensiblement le dossier védique du sujet et confirme certaines observations présentées plus loin. D'après Coomaraswamy (pp. 377-379, 382), qui s'appuie en particulier sur la sixième lecture de la *Maitri Upaniṣad*, contrairement au *devayājñin*, le "self-offerer" agit en officiant pour le sacrifice de son propre soi élémentaire (*bhūtātman*). L'homologie entre *soma* et *prāṇa* est confirmée par le rapprochement entre les souffles et les tiges de *soma* dans la *Taittirīya Samhitā* (VI, 4, 4, 4): *prāṇā vā amśavaḥ*. En effet, le sacrifice védique comporte le broyage de ces tiges végétales, qui symbolisent les *prāṇa* ou l'*ātman* individuel. Après la rétraction des activités sensorielles, le méditant procède au sacrifice de ses souffles dans le feu intérieur (*MaitrU* VI, 26: *prāṇān ... agnau juhōti*), qu'évoque aussi la *Bhagavadgītā* (IV, 27). L'*Ātmayājñin*, qui sacrifie en lui-même (*MaitrU* VI, 9: *ātman eva yajati*), réalise l'autonomie spirituelle, car il "voit" l'*ātman* dans tous

---

1. A. K. Coomaraswamy, "Ātmayajña: Self-sacrifice", *IJAS* 6 (1941-1942), pp. 358-398.

les êtres et tous les êtres en l'*ātman* (*MDhŚ* XII, 91). Dans ce contexte, l'attention de Coomaraswamy devait se porter aussi sur cette strophe de Manu, comparée à juste titre avec *ŚB* XI, 2, 6, 13-14, et qui a suscité de nombreux commentaires tant chez les glossateurs sanskrits que parmi les indianistes occidentaux. Rarement attestée, l'expression *ātmayājña*, connue de la *Maitri*, mentionnée ci-dessus, se retrouve dans le *Vaikhānasasmārtasūtra*<sup>2</sup>, rapporté au IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., et qui relève, comme l'*Upaniṣad*, également récente, de la tradition du *Yajurveda* noir<sup>3</sup>. Ces prescriptions traditionnelles (*smārta*), qui contiennent des matériaux inédits (L. Renou), illustrent l'oblation aux souffles (*prāṇāgnihotra*), pratiquée par les renonçants que note le terme *ātmayājīn*.

Ce métaritualisme comporte un culte intériorisé, dont les cinq foyers sacrificiels (*pañcāgni*), qui siègent au corps, où l'*ātman* est le patron des cérémonies (*vajamāna*), ont comme corrélats les souffles vitaux. Selon d'autres équivalences dans le même registre, les organes des sens et les objets sensoriels représentent respectivement les ustensiles rituels (*yajñapātra*) et les substances oblatoires (*havis*). Ce rite particulier, opéré la vie durant à l'intérieur du corps, est attribué aux *ātmayājīn*, considérés comme des "renonçants complets" (*saṃnyāsin*), qui portent en eux les feux sacrificiels. Ils s'instituent ainsi comme offrande et font "de leur propre personne, de leur *ātman* identifié au Soi universel, leur divinité". La vie renoncée exige de ces ascètes qui s'échauffent (*tapasvin*) de porter leur ascèse à l'extrême degré, où la chaleur est telle "qu'une fusion s'accomplit entre la divinité, le sacrifiant et la victime"<sup>4</sup>.

En ce domaine du métaritualisme, la recherche comparative bénéficiera du mémoire de J. Varenne sur la *Mahānārāyaṇa Upaniṣad* de l'école Taittirīya. Pour la pleine intelligence du sacrifice intérieur, que représente le rite de l'oblation aux souffles selon ce "Bréviaire" du renonçant, l'auteur fait appel à d'autres textes, parallèles, védiques ou post-védiques, dont plus d'un se rattache au *Yajurveda* noir<sup>5</sup>. Enfin, il n'est pas inutile de rappeler que certaines pages du présent recueil, qui intéressent les pratiques religieuses de l'hindouisme, trouveront quelques éléments d'appui dans plusieurs travaux sur le tantrisme, publiés en France et ailleurs au cours de ces dernières décennies.

Au terme de ce long travail de révision, mon émotion est profonde, car il a ravivé le souvenir d'un ami très cher, victime d'une tyrannie cruelle. J'avais partagé avec lui, pendant vingt ans, de 1945 à 1965, de dures épreuves, mais aussi le réconfort de nombreuses schubertiades indologiques, dans la nuit d'un régime dictatorial inique, qui appartient, maintenant, au sombre passé.

Versailles  
Pâques 1997

Arion Roșu

2. En plus de l'appellatif *ātmayājña* attesté une fois (*VSS* II, 18), le traité compte quatre occurrences de l'adjectif *ātmayājīn* (*VSS* II, 18; V, 8 et 9; X, 7).

3. Sur l'école "védique" Vaikhānasa d'orientation ascétique et son *Smārtasūtra* (*grhya* et *dharma*), voir en dernier G. Colas, *Viṣṇu, ses images et ses feux. Les métamorphoses du dieu chez les vaikhānasa*. Paris 1996, pp. 13-23 (*ubi alia*).

4. Ch. Malamoud, "Cuire le monde", *Puruṣārtha* 1 (1975), p. 113. Pour le sens amphibologique du composé *ātmayājīn*, voir la version italienne de cet article, revu et corrigé, qui a prêté son titre au recueil de travaux de l'auteur *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, a cura di Antonella Comba. Milano 1994, p. 71.

5. J. Varenne, *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad* et la *Prāṇāgnihotra Upaniṣad*, texte et traduction annotée, 2 tomes, Paris 1960 (réimpression en un seul volume, Paris 1986). Sur l'oblation aux souffles vitaux, voir pp. 119-141 et 223-270 (appendices sur le *prāṇāgnihotra*).

# INDRIYA ET LE SACRIFICE DES PRĀṆA

## Contribution à la préhistoire d'un terme philosophique indien

Sergiu Al-George et Arion Roşu

Le terme technique *indriya*, dérivé du nom d'Indra à l'aide du suffixe nominal *-iya*, a été au début un adjectif de relation, qui, devenu substantif, a eu dans les textes védiques le sens de “force d'Indra”, “force divine”. Ensuite, s'ajouta une nouvelle acception, celle de “fonction sensorielle”, “organe des sens”, acception qui sera maintenue tout au long de la littérature post-védique.

Cette évolution sémantique semble, au premier abord, assez curieuse et exige une explication du lien qui existe entre les sens et Indra, dont les forces sont devenues, à un moment donné, des fonctions sensorielles. Les commentateurs sanskrits, ainsi que les indianistes occidentaux, en ont cherché l'explication dans le mythe d'Indra.

Dans la présente étude, nous avons tenté de dépasser la mythologie et la théonymie, pour voir dans quelle mesure le lien existant entre les sens et le dieu Indra tient exclusivement de son mythe. C'est ce qui nous a permis d'observer que le lien qui existe entre Indra et les organes des sens s'explique par la conception plus large du caractère sacré des sens, qui se reflète d'une manière plus frappante dans le terme *prāṇa*. D'ailleurs, le mot *indriya* est tributaire du terme *prāṇa* en ce qui concerne sa dernière acception, celle de sens.

Établir les rapports entre *indriya* et *prāṇa* implique une reconstitution des rites *prāṇiques* (*prāṇāgnihotra*, *ātmayajña*, *sampradāna*). La reconstitution de ces rites nous a obligés à confronter les documents littéraires avec les données ethnographiques de l'Inde aborigène et même de l'Asie du Sud-Est.

La présente étude se propose de montrer comment un terme sanskrit introduit dans le vocabulaire philosophique indien, étant chargé d'une série de valeurs, ne peut être éclairci que dans la perspective de sa carrière pré-philosophique<sup>1</sup>.

---

1. Abréviations bibliographiques: *AA* = *Aitareya Āraṇyaka*: éd. R. Mitra, Calcutta 1876, *BI*; texte et trad. A. B. Keith, Oxford 1909, *Anecdota Oxoniensia*. – *AB* = *Aitareya Brāhmaṇa*: éd. Th. Aufrecht, Bonn 1879; texte et trad. M. Haug, 2 vol., Bombay 1863; trad. A. B. Keith, Cambridge (Mass.) 1920, *HOS*. – *AU* = *Aitareya Upaniṣad*: texte et trad. Lilian Silburn, Paris 1950. – *AV* = *Atharvaveda*: éd. R. Roth et W. D. Whitney, Berlin <sup>2</sup>1924; trad. W. D. Whitney, éd. Ch. R. Lanman, 2 vol., Cambridge (Mass.) 1905, *IIO*. – *BĀU* = *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*: texte et trad. É. Senart, Paris 1934. – *BhG* = *Bhagavadgītā*: texte et trad. É. Senart, Paris <sup>2</sup>1944. – *BI* = *Bibliotheca Indica*. – *ChU* = *Chāndogya Upaniṣad*: texte et trad. É. Senart, Paris 1930. – *ERE* = *Encyclopaedia of religion and ethics*, 12 vol. + Index, Edinburgh-New York 1908-1921, 1926. – *GB* = *Gopatha Brāhmaṇa*: éd. D. Gaastra, Leiden 1919. – *ĪU* = *Īśa Upaniṣad*: texte et trad. L. Renou, Paris 1943. – *HOS* = *Harvard Oriental series*. – *JAOS* = *Journal of the Oriental American society*. – *JB* = *Jaiminīya Brāhmaṇa*: texte et trad. partiels W. Caland, Amsterdam 1919. – *JUB* = *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa*: texte et trad. H. Oertel, *JAOS* 16 (1894-1896), pp. 79-260. – *KāthU* = *Kāṭha* (ou *Kāṭhaka*) *Upaniṣad*: texte et trad. L. Renou, Paris 1943. – *KB* = *Kauṣītaki Brāhmaṇa*: éd. B. Lindner, Jena 1887; trad. A. B. Keith, Cambridge (Mass.) 1920, *HOS*. – *KauṣU* = *Kauṣītaki Upaniṣad*: texte et trad. L. Renou, Paris 1948. – *KU* = *Kena Upaniṣad*: texte et trad. L. Renou, Paris 1943. – *MaitrU* = *Maitrāyaṇīya* (ou brièvement *Maitri*) *Upaniṣad*: texte et trad. Anne-Marie Esnoul, Paris 1952. – *MBhā* = *Mahābhārata*:



## 1

Tout en occupant une modeste position dans le monde indo-iranien, Indra connaît chez les Ārya védiques une ascension assez rapide, qui aboutira dans les *Brāhmaṇa*<sup>2</sup> à le situer au rang de divinité suprême. L'attention tout à fait spéciale que lui accordent les *ṛṣi* témoigne de la position prédominante qu'occupe Indra dans le panthéon védique. Ceux-ci lui dédient presque un quart du *Rgveda* – c'est-à-dire plus qu'ils n'en consacrent à aucun autre dieu<sup>3</sup>.

Indra, divinité de la force guerrière, acquiert une grande popularité au temps des combats que livrent les Ārya envahisseurs contre les Dāsa autochtones, dans leur marche vers le bassin du Gange. L'ascension d'Indra se déroule dans des conditions<sup>4</sup> qui justifient pleinement son profil de dieu de la vigueur, de la force et de la guerre, par excellence. Compte tenu du contexte historique de la carrière d'Indra, dominé par les conquêtes aryennes dans le monde indogangétique, étroitement liées au nom du dieu, il n'est pas étonnant que, dès la période du *Rgveda*, Indra s'assure une position de prééminence<sup>5</sup>. Polyvalent, susceptible des associations les plus diverses, Indra dépasse parfois son domaine – celui de la force guerrière – pour empiéter sur la province divine de Varuṇa, ébranlant ainsi l'équilibre de la mythologie fonctionnelle<sup>6</sup>. Ces tendances usurpatrices sont le propre d'un dieu qui commença sa carrière par s'adjuger les fonctions du dieu de la guerre Vṛtrahan, lequel ne survécut que comme l'une des nombreuses épithètes d'Indra<sup>7</sup>.

---

éd. princeps en 4 vol., Calcutta 1834-1839 et éd. critique, 21 vol., Poona 1933-1971. – *MDhŚ* = *Mānava Dharmaśāstra*: éd., avec six commentaires, V. N. Mandlik, 2 vol., Bombay 1886; trad. G. Bühler, Oxford 1886, *SBE*. – *MNT* = *Mahānirvāṇa Tantra*: texte et trad. A. Avalon, Madras <sup>3</sup>1953. – *MundU* = *Mundaka Upaniṣad*: texte et trad. Jacqueline Maury, Paris 1943. – *Nir* = *Nirukta*: texte et trad. L. Sarup, 2 vol., Oxford-Lahore 1921-1927. – *PrU* = *Praśna Upaniṣad*: texte et trad. J. Bousquet, Paris 1948. – *RV* = *Rgveda*: éd. Th. Aufrecht, 2 vol., Bonn <sup>2</sup>1877; trad. K. F. Geldner, 4 vol., Cambridge (Mass.) 1951-1957, *HOS*. – *ŚB* = *Śatapatha Brāhmaṇa*: éd. A. Weber, Berlin-London 1855; trad. J. Eggeling, 5 vol., Oxford 1882-1900, *SBE*. – *SBE* = *Sacred books of the East*, éd. F. Max Müller, 50 vol., Oxford 1879-1910 – *ŚvU* = *Śvetāśvatara Upaniṣad*: texte et trad. Aliette Silburn, Paris 1948. – *TB* = *Taittirīya Brāhmaṇa*: éd. R. Mitra, 3 vol., Calcutta 1859-1890, *BI*. – *TS* = *Taittirīya Saṃhitā*: éd. A. Weber, *Indische Studien* XI-XII, Leipzig 1871-1872; trad. A. B. Keith, 2 vol., Cambridge (Mass.) 1914, *HOS*. – *TU* = *Taittirīya Upaniṣad*: texte et trad. Em. Lesimple, Paris 1948. – *VS* = *Vājasaneyi Saṃhitā*: éd. A. Weber, Berlin-London 1852; trad. R. T. H. Griffith, Banaras <sup>2</sup>1927. – *VSS* = *Vaikhānasasmārtasūtra*: texte et trad. W. Caland, 2 vol., Calcutta 1927-1929, *BI*.

Pour certains textes védiques, nous avons utilisé les traductions données par S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Paris 1898. – A. Minard, *La subordination dans la prose védique*, Paris 1936. – A. Minard, *Trois énigmes sur les Cent Chemins*, 2 vol., Paris 1949-1956. – P. Regnaud, *Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde*, 2 vol., Paris 1876-1878. – Les traductions upaniṣadiques, sauf *BĀU* et *ChU*, sont publiées sous la direction de Louis Renou dans la collection *Les Upanishad* et les textes pâlis cités sont des publications de la Pali Text Society.

2. *AB* VII, 16, 9: *indro vai devānām ojistho baliṣṭhaḥ sahiṣṭhaḥ sattamaḥ pārayiṣṇutamah*. On trouve la même série de superlatifs dans *AB* VIII, 12, 2, qui décrit le rite *mahābhiṣeka*, au cours duquel Indra est sacré roi universel (*saṃrāj*). La mythologie se reflète dans le lexique: Indra, divinité suprême, devient comme appellatif *in fine compositi* “le roi d'entre”, “le meilleur de”.

3. A. A. Macdonell, *Vedic mythology*, Strassburg 1897, p. 54.

4. J. Charpentier, “Indra. Ein Versuch der Aufklärung”, *MO* 25 (1931), p. 26.

5. *RV* IV, 22, 3: *yo devo devatamah*. Cf. *indrajyeṣṭha* dans *RV*.

6. G. Dumézil, *Tarpeia*, Paris 1947, pp. 55, 157.

7. (É. Benveniste et) L. Renou, *Vṛtra et Vṛtragna. Étude de mythologie indo-iranienne*, Paris 1934, p. 116.

En sa qualité de divinité de la vigueur guerrière, les attributs d'Indra relèvent surtout de la force physique, de la force en général, comme en témoignent les épithètes *śakra* (puissant, fort), *balapati* et *śacīpati* (maître de la force), ainsi que *śatakratu* (qui a cent pouvoirs, “der hundertkräftige”), que l'on rencontre souvent dans le *Rgveda*. Le nom même d'Indra a été mis en rapport étymologique avec des valeurs similaires<sup>8</sup>. La terminologie de la force abonde dans le formulaire ṛgvédique d'Indra. La vertu guerrière du dieu s'exprime par toute une série de termes équivalents: *indriya*, *vīrya*, *ojas*, *kratu*, etc., dont le premier prédomine, étant celui qui rattache directement la force du dieu à son nom. Selon Bergaigne, “la force est un attribut si essentiel d'Indra, qu'un mot dérivé de son nom, *indriya*, a pu désigner non seulement la force d'Indra, mais, par extension, dès la période védique, la force d'autres divinités, et dans la langue classique la force en général. Ajoutons que la force d'Indra est avant tout une force matérielle, résidant principalement dans les deux bras du dieu [*RV*] I, 80, 8, et qu'il en trouve l'emploi dans les combats où il est sans cesse engagé”. Le mot *kratu* a eu, lui aussi, une évolution sémantique similaire à celle d'*indriya*. Kasten Rönnow a publié un article sur *kratu* dans les textes védiques, où l'auteur explique ce mot par “energische Sinn des mutigen Kriegers, vor allem Indras”, sens qui s'est élargi jusqu'à l'acception de force en général<sup>10</sup>. Dans le formulaire d'Indra, *indriya* est souvent interchangeable avec d'autres termes avec un sémantisme analogue. Ainsi les Marut procurent à Indra l'*ojas*<sup>11</sup>, Indra est une source de *kratu*<sup>12</sup> et le même dieu possède le *vīrya*<sup>13</sup>. Dans les textes védiques, ces mots figurent ensemble et constituent autant de variantes du même concept de vigueur, force, pouvoir. Dans l'*Aitareya Brāhmaṇa* I, 5, 16-18<sup>14</sup>, où l'on trouve *ojas*, *indriya* et *vīrya* comme termes équivalents, le contexte oblige à considérer *indriya* comme substantif. Dans les textes védiques, *indriya* apparaît aussi comme adjectif joint aux substantifs *vīrya* et *ojas*<sup>15</sup>.

Les termes que nous venons d'analyser montrent aussi leur affinité par le fait d'une certaine arithmologie. Les *Brāhmaṇa* parlent d'une synonymie des adjectifs *śatendriya*, *śatavīrya*, *śatatejas* (= *śatāyus*)<sup>16</sup>, qui ont *śata* pour facteur commun. Tous ces adjectifs

8. H. Jacobi, “Über Indra”, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen* 31 (1892), p. 317: le nom du dieu, traduit par “Mann” ou “der männliche”, est ramené à \**m̥* et \**mro*. Cf. J. Charpentier, “Indra”, p. 6. Pour É. Benveniste (et L. Renou), déjà cités (p. 190), Indra est par son nom le “mâle” par excellence. D'après V. Machek, *indra-* n'est pas le vrai nom du dieu, mais une épithète, dont le sens est “stark”: “Ario-slavica”, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen* 64 (1937), pp. 261-262. Mais A. Hillebrandt (*Vedische Mythologie* II, Breslau 1929, p. 148) estime que les étymologies du théonyme Indra ne profitent pas à la mythologie.

9. A. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda* II, Paris 1883, p. 170. F. Max Müller, qui traduit *indriya* par “Indra's peculiar might” (*RV* I, 165, 8), précise que le vocable “as derived from *indra*, means originally Indra-hood, then power in general, just as *verethraghna* in Zend means victory in general, though originally it meant the slaying of *Vrtra*” (*SBE* XXXII, p. 198).

10. K. Rönnow, “Ved. *kratu-*. Eine wortgeschichtliche Untersuchung”, *MO* 26-27 (1932-1933), p. 3. J. Gonda définit *ojas* comme étant “a potency, a «power-substance», which empirically, or within some form of experience, is supposed to be present in persons, things and phenomena.” (*Ancient-Indian ojas, Latin \*augos and the Indo-European nouns in -es/-os*, Utrecht 1952, p. 46).

11. *RV* III, 47, 3: *ye tvāṇv ahan vṛtram adadhū tubhyam* [sc. *indrāya*] *ojah*.

12. *RV* V, 35, 1: *yas te sādhiṣṭho 'vasa indra kratuṣ tam ā bhara*.

13. *AB* VIII, 12, 5: *na vā anabhyutkrūṣṭa indro vīryam kartum arhati*.

14. *AB* I, 5, 16-18: *trīṣṭubhau vīryakāmah kurvītaujo vā indriyam vīryam trīṣṭub ojasvīndriyavān vīryavān bhavati ya evam vidvāms trīṣṭubhau kurute*. Cf. *AB* VIII, 3, 3: *ojo vā indriyam vīryam pañcadaśa ojah kṣatram vīryam rājanyas tad enam ojasā kṣatrena vīryena samardhayati*. Cf. aussi *RV* I, 57, 5 (*vīrya-ojas*); I, 80, 15 (*vīrya-kratu-ojas*); II, 22, 3 (*kratu-ojas-vīrya*); VIII, 62, 7 (*vīrya-kratu*); *AV* I, 35, 3 (*ojas-vīrya-indriya*); XII, 5, 7 (*ojas-tejas-sahas-bala-indriya*).

15. L'expression *indriyam ojas* est moins fréquente que la formule apparentée *indriyam vīryam*.

16. *AB* II, 17, 1 = VI, 2, 1: *śatāyur vai puruṣaḥ śatavīryaḥ śatendriyaḥ*. Cf. *JB* §§ 132 et 165; *ŚB* XIII, 1, 1, 4; XIII, 1, 5, 6; XIII, 2, 5, 3.

nous rappellent *śatakratu*, l'une des épithètes les plus usuelles d'Indra dans le *Rgveda*. On arrive ainsi à l'ancienne formule *indriya* = *vīrya* = *tejas*, qui peut être également vérifiée selon d'autres critères.

Le mot *indriya* s'éloigne à un moment donné de son acception védique, celle de force, énergie, pour aboutir à une signification nouvelle, celle d'organe des sens, de fonction sensorielle. On doit souligner ici que l'évolution sémantique de "force" à "organe des sens", telle qu'elle apparaît depuis l'*Atharvaveda* et les *Upaniṣad*, semble inattendue, car elle n'est pas justifiée par les données védiques. Cette évolution pourrait s'expliquer par la contamination avec le terme *prāṇa*<sup>17</sup>. Faiblement représenté dans le *Rgveda*<sup>18</sup>, où il n'offre aucune affinité avec *indriya*, *prāṇa* gagne en importance et enrichit ses valeurs dans le brahmanisme ritualiste. Le contraste est évident avec la pénurie d'aspects d'*indriya*, qui finira par devenir tributaire de *prāṇa*. Par opposition à *indriya*, qui est un terme plus homogène et mieux défini, *prāṇa* présente des significations multiples, apparemment incohérentes. Alors que, pour la période pré-upaniṣadique, le mot *indriya* n'a qu'une seule signification, à savoir celle de force, *prāṇa* comporte plusieurs significations: souffle, force organique, organe des sens, fonction sensorielle, énergie, nourriture et même divinité.

P. Deussen montre que "*prāṇa*, tout comme *manas*, est un mot qui revêt des sens très variés et qui n'aboutit que progressivement à sa signification technique ultérieure. Initialement, *prāṇa* est le souffle, puis la vie, en tant qu'elle est liée au processus de la respiration"<sup>19</sup>. Dans un article sur les rapports entre la cosmologie et la physiologie dans la pensée védique et āyurvédique, J. Filliozat traite de l'histoire du *prāṇa*<sup>20</sup>. D'après l'indianiste français, ce terme signifie dans le *Rgveda* "plus un flux d'activité qu'un souffle proprement dit", tout en précisant que le sens de respiration "pourrait être malgré tout le plus ancien"<sup>21</sup>, du moins dans les textes postérieurs aux trois premières *Samhitā* védiques, conclusion à laquelle souscrit P. Mus<sup>22</sup>. Dans le védisme plus récent, *prāṇa* acquiert la signification de force vitale, force organique<sup>23</sup>. Le *prāṇa* védique est parfois lié à des valeurs génésiques, tant sur le plan individuel, somatique, que sur le plan cosmique. Ainsi, en embryogénie,

17. Nous regrettons de n'avoir pu consulter à Bucarest l'étude d'A. H. Ewing, "The Hindu conception of the functions of breath", *JAOS* 22 (1901), 2, pp. 249-308, dont les conclusions (pp. 303-305) sont, pour la plupart, contestées par J. Filliozat, car elles ne reflètent pas suffisamment les conceptions āyurvédiques des souffles: *La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, Paris 1949, pp. 142-152. De cet ouvrage nous n'avons pu prendre connaissance en Roumanie.

18. Selon H. Grassmann, le mot *prāṇa* est mentionné cinq fois dans le *Rgveda*: I, 66, 1; III, 53, 21; X, 59, 6; X, 90, 13; X, 189, 2 (*Wörterbuch zum Rig-Veda*, Leipzig 1873, p. 887).

19. P. Deussen, *Die Philosophie der Upanishad's*, Leipzig <sup>5</sup>1922, pp. 248-249. Cf. du même auteur, *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's*, Leipzig <sup>5</sup>1922, pp. 294-295. Le mot *asu* a un sens qui est à rapprocher de celui de *prāṇa*, les deux termes aboutissant dans les *Brāhmaṇa* à une parfaite identité (*ŚB* VI, 6, 2, 6: *prāṇo vā asu*). Sur *asu* et son association à *prāṇa*, voir H. Oldenberg, *La religion du Vēda* (trad. V. Henry), Paris 1903, pp. 447-448 (avec la note 2); H. de Willman-Grabowska, "L'idée de l'ātman du Rig-Vēda aux Brāhmaṇa", *RO* 7 (1929-1930), p. 12; A. A. Macdonell, *Vedic mythology*, p. 166.

20. J. Filliozat, "La force organique et la force cosmique dans la philosophie médicale de l'Inde et dans le Vēda", *RPh* 116 (1933), pp. 417-418.

21. *Ibid.*, p. 421.

22. P. Mus, *Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme, fondée sur la critique archéologique des textes*, 2 vol., Hanoï 1935, pp. 444-447.

23. Voir P. Regnaud, *Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde* II, p. 43. Cf. J. Filliozat, "La force organique", p. 424.

le *prāṇa* a un rôle prépondérant<sup>24</sup> et, sur le plan macrocosmique, le *prāṇa* est parfois conçu comme une force fertilisante<sup>25</sup>.

À ce sujet, la conception des *Brāhmaṇa* et des *Upaniṣad* se schématise autour du souffle central<sup>26</sup>, appelé *madhyamaḥ prāṇaḥ*<sup>27</sup>, *mukhyaḥ prāṇaḥ* ou *āsanyaḥ prāṇaḥ*<sup>28</sup>, d'où sortent les autres *prāṇa*, secondaires: "Quand un homme dort, dans le souffle passe la voix, dans le souffle l'œil, dans le souffle l'esprit, dans le souffle l'oreille et quand il s'éveille, de son *prāṇa* ils renaissent"<sup>29</sup>. L'idée de la centralisation des souffles revêt parfois des expressions métaphoriques des plus suggestives, qui évoquent des rapprochements avec la poutre faîtière ou maîtresse<sup>30</sup>, la roue<sup>31</sup>, le feu étincelant<sup>32</sup>, la toile d'araignée<sup>33</sup>, ou le soleil levant et couchant<sup>34</sup>. Le *prāṇa* central s'identifie avec le *sūrya*<sup>35</sup>, tandis que les *prāṇa* secondaires représentent les *āditya*<sup>36</sup> ou les *raśmi*<sup>37</sup>.

La fonction du *prāṇa* central revient parfois au *manas*<sup>38</sup>, qui, dès le *Rgveda*, où il figure assez fréquemment, se situe dans le cœur<sup>39</sup>, le centre d'irradiation des *prāṇa*. La prédominance du *manas* sur les autres *prāṇa* se laisse clairement observer dans le *Śatapatha Brāhmaṇa* (VII, 5, 2, 6): "en vérité le *manas* est le premier des *prāṇa*... en vérité le *manas*

24. ŚB VII, 3, 1, 45: *tasmād retaḥ siktam prāṇam abhisambhavati pūyed dha yad rte prāṇāt sambhavet*. Traduction et commentaire par R. Pischel et K. F. Geldner, *Vedische Studien* II<sub>2</sub>, Stuttgart 1897, p. 306. J. Filliozat ("La force organique", pp. 415-416) met en évidence le rôle du vent (pendant cosmique du *prāṇa* somatique) dans l'embryogénie. Cf. du même auteur, *Magie et médecine*, Paris 1943, p. 12.

25. Cf. AV XI, 4, 2-6 et 17.

26. E. Arbman, "Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien II. Altindischer Seelenglaube, sein Ursprung und seine Entwicklung", *MO* 21 (1927), p. 9: "Daß dem *prāṇa* als dem Träger und Inbegriff des Lebens beim Menschen von der psychologischen Spekulation mitunter, wie wir schon sahen, eine sehr zentrale Stellung als der fundamentalen Potenz, in der alle übrigen ihre Wurzel und Einheit haben, beigelegt wird, kann nicht verwundern. Von hier aus war kein weiter Schritt zur völligen Identifizierung des *prāṇa* mit dem persönlichen Geiste des Menschen".

27. ŚB I, 4, 3, 8; BĀU I, 5, 21; II, 2, 1. Cf. ŚB VIII, 6, 2, 8. Le *prāṇa* se trouve au milieu (*madhyataḥ*) du corps (ŚB VII, 3, 1, 2) et circule à travers les membres (ŚB I, 3, 2, 3).

28. BĀU I, 3, 7-8; ChU I, 2, 7-14; I, 5, 3.

29. ŚB X, 3, 3, 6: *yadā vai puruṣaḥ svapiti prāṇam tarhi vāg apy eti prāṇam cakṣuḥ prāṇam manaḥ prāṇam śrotram yadā prabudhyate prāṇād evādhi punar jāyante*. Cf. ChU IV, 3, 3, qui se rapproche sensiblement du texte précédent; BĀU IV, 3, 38 et 4, 1-2 (empressement des souffles autour de l'*ātman* au moment de la mort); KauṣU II, 12-13; III, 3.

30. AĀ III, 2, 1, 1: *yathā śālāvaṃśe sarve 'nye vaṃśāḥ samāhitāḥ syuḥ*. Sur le terme technique *śālāvaṃśa*, voir le traité sanskrit d'architecture *Mayamata*, éd. critique, trad. et notes par B. Dagens, vol. II, Pondichéry 1976, pp. 14-15, avec n. 26 (XXVI, 29 et 31), etc. (voir index, p. 563: s.v. *vaṃśa*). Cf. L. Renou, *Vocabulaire du rituel védique*, Paris 1954, p. 114 (s.v. *prācīnavaṃśa*), p. 133 (s.v. *vaṃśa*) et pp. 148-149 (s.v. *śālā*).

31. Cf. BĀU I, 5, 15; ChU VII, 15, 1; KauṣU III, 8-9; MuṇḍU II, 2, 6; PrU II, 6; VI, 6.

32. BĀU II, 1, 20; KauṣU III, 3.

33. BĀU II, 1, 20.

34. PrU IV, 2.

35. BĀU I, 5, 23; PrU II, 5.

36. AB III, 29, 3: *prāṇā ādityāḥ*.

37. ŚB II, 3, 3, 7; JUB III, 37, 3. Cf. PrU IV, 2.

38. Sauf erreur de notre part et contrairement aux indications de M. Bloomfield (*The Atharvaveda*, Strassburg 1899, p. 119), *prāṇa* de TS (VI, 2, 2, 3) n'est pas remplacé par *manas* dans GB (II, 2, 2-4), sur le rite *tānūnaptra*.

39. RV VIII, 89 (100), 5; AV VI, 18, 3. Dans les *Upaniṣad*, le *manas*, comme l'*ātman*, est le *puruṣa*, "le nain" de la taille du pouce (*aṅguṣṭha*), niché dans le cœur, ou haut d'un empan (*prādeśa*). Voir H. Oldenberg, *La religion du Vēda*, p. 448. Sur les *Brāhmaṇa*, cf. E. Arbman, "Altindischer Seelenglaube", pp. 107-111.

est la somme des [autres] *prāṇa*, car dans le *manas* sont fixés tous les *prāṇa*”<sup>40</sup>. L'*ātman*, lui aussi, dont la principale signification ṛgvédique est celle de souffle<sup>41</sup>, apparaît dans les *Upaniṣad* comme *prāṇa* central<sup>42</sup>, situé toujours dans le cœur<sup>43</sup>. Nous trouvons l'*ātman* comme centre d'irradiation des *prāṇa* dans la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (II, 5, 15 = *ŚB* XIV, 5, 5, 15): “Comme tous les rais d'une roue sont emboîtés à la fois dans le moyeu et dans la jante, de même sont emboîtés dans l'*ātman* tous les êtres, tous les dieux, tous les mondes, tous les *prāṇa*, tous les individus”<sup>44</sup>. On ne saurait séparer de cette idée l'*ātman* conçu comme *ekādaśaḥ prāṇaḥ*<sup>45</sup> ou comme *antaryāmin*, l'agent interne des *prāṇa*-organes des sens, qui se manifeste par les sens<sup>46</sup>.

L'idée de la centralisation des *prāṇa* convient également à un schéma particulier de liens subtils, à l'intérieur duquel s'inscrivent les rapports entre le microcosme et le macrocosme, comme en témoigne le *Śatapatha Brāhmaṇa* (III, 4, 2, 6): “L'homme prend une décision avec son esprit; de là elle passe au souffle, du souffle au vent, et le vent communique aux dieux comment est l'esprit de l'homme”<sup>47</sup>.

Les textes indiens anciens nous renseignent diversement sur la classification des *prāṇa*<sup>48</sup>, qui peut être réduite à deux schémas. Le premier se limite à cinq *prāṇa* (*prāṇa*, *apāna*, *vyāna*, *samāna* et *udāna*), alors que le second est plus flottant, et les *prāṇa* empruntent au registre somatique leurs noms, dont la plupart concernent les sens ou leurs équivalents indiens (*manas*, *vāc*, *prāṇa*, *cakṣus*, *śrotra*).

Il serait malaisé de préciser le rapport chronologique qui existe entre les deux schémas et leur filiation. Il est cependant certain qu'ils se différencient de plus en plus et ont, chacun, des critères différents. Le premier schéma, comme l'a remarqué J. Filliozat, serait une répartition rigoureuse des *prāṇa* d'après les points cardinaux dans un corps orienté à l'indienne,

40. *ŚB* VII, 5, 2, 6: *mano vai prāṇānām prathamam... mano vai sarve prāṇā manasi hi sarve prāṇāḥ pratiṣṭhitāḥ*. Cf. *manas* ou *sensorium commune*, qui centralise les données des sens. *PrU* IV, 2 établit une comparaison entre le soleil et ses rayons, d'une part, et le *manas* et les dix *indriya*, de l'autre. La concentration et l'irradiation des *indriya*, qui jaillissent du *manas*, sont comparées respectivement au soleil levant et au soleil couchant. Voir aussi *ŚB* X, 3, 3, 6; *BĀU* II, 1, 17; *KauṣU* III, 3; *PrU* III, 9.

41. Sur *ātman-prāṇa*, voir H. de Willman-Grabowska, “L'idée de l'*ātman*”, pp. 14, 23.

42. E. Arbman, “Altindischer Seelenglaube”, p. 11: “Ich meine die Anschauungsweise, daß der *ātman*, ganz wie der zentrale *prāṇa*, sich in der Mitte der übrigen *prāṇa*'s befindet, als die fundamentale Kraft, von der diese ausgehen und in der sie ihr einigendes und beherrschendes Zentrum haben”.

43. *BĀU* IV, 3, 7: *katama ātmeti yo 'yaṃ vijñānamayaḥ prāṇeṣu hr̥dy antaryotiḥ*: “Qu'est-ce que l'*ātman*? Perception dans les sens (*prāṇa*), lumière intérieure dans le cœur”. *BĀU* II, 1, 17: *yatraiṣa etat supto 'bhūd ya eṣa vijñānamayaḥ puruṣas tad eṣāṃ prāṇānām vijñānena vijñānam ādāya ya eṣo 'ntarhr̥daya ākāśas tasmiṇ chete*: “Quand un homme est endormi, ce personnage fait de conscience, ramenant avec la conscience des sens (*prāṇa*) la conscience en lui, repose dans cet espace qui est à l'intérieur du cœur”.

44. *BĀU* II, 5, 15: *tad yathā rathanābhau ca rathanamau cārāḥ sarve samarpitā evam evāsminn ātmani sarvāṇi bhūtāni sarve devāḥ sarve lokāḥ sarve prāṇāḥ sarva eta ātmānaḥ samarpitāḥ*. Cf. *BĀU* II, 1, 20: *sa yathorṇanābhīs tantunocaret yathāgneḥ kṣudrā visphulingā vyuccaranty evam evāsmād ātmanaḥ sarve prāṇāḥ sarve lokāḥ sarve devāḥ sarvāṇi bhūtāni vyuccaranti*: “Comme une araignée monte sur son fil, comme du feu montent de petites étincelles, de même de l'*ātman* sortent tous les *prāṇa*, tous les mondes, tous les dieux, tous les êtres”. Voir aussi *KauṣU* III, 3.

45. *ŚB* XI, 6, 3, 7 (= *BĀU* III, 9, 4); XIII, 2, 5, 4.

46. *BĀU* I, 4, 7; III, 7, 16-23.

47. *ŚB* III, 4, 2, 6: *manasā samkalpayati tat prāṇam apipadyate prāṇo vātaṃ vāto devebhya āvaṣṭe yathā puruṣasya manāḥ*. Sur la cosmo-physiologie indienne, voir P. Mus, *Barabudur*, chap. XIV (*pañcendriya*), pp. 448-459. Cf. A. K. Coomaraswamy, “Svayamātr̥jñā: Janua cœli”, *Zalmoxis* 2 (1939), I, pp. 4-5.

48. Voir à ce sujet P. Deussen, *Die Philosophie der Upanishad's*, pp. 242-243.

respectivement *prāṇa* – est, *vyāṇa* – sud, *apāṇa* – ouest, *samāna* – nord et *udāna* – zénith<sup>49</sup>. À cette occasion, le même auteur adopte une attitude ferme au sujet de la prééminence du cosmique ou du somatique dans le système indien d'homologies entre le microcosme et le macrocosme. En infirmant le point de vue de C. Formichi<sup>50</sup>, selon lequel le *prāṇa* n'aurait pas de racines cosmiques, J. Filliozat avance la thèse – qu'il reprend d'ailleurs ultérieurement<sup>51</sup> – selon laquelle la physiologie indienne serait en général calquée sur la cosmologie, car cette dernière est plus claire que la première<sup>52</sup>. P. Mus fait siennes les idées de J. Filliozat, mais avec quelques restrictions, notamment d'ordre chronologique, fondées sur le *Puruṣasūktā*: “En premier lieu, M. Filliozat n'a peut-être pas eu raison d'écarter sommairement l'hypothèse que sa physiologie réglée sur la cosmologie ait pu être précédée par une cosmologie réglée sur la physiologie, ou plutôt sur une notion rudimentaire de la personne humaine”<sup>53</sup>.

Il est probable que la notion rudimentaire de la personne humaine a été influencée par la réalité des orifices du corps, aussi évidente que les réalités cosmiques. Le nombre des orifices céphaliques est de sept et celui du corps entier peut être de neuf (les sept premiers supérieurs et les deux autres inférieurs), onze chez l'homme (les précédents auxquels s'ajoutent *nābhi* “ombilic” et *brahmarandhra* “fente crânienne”), ou douze chez la femme<sup>54</sup>. Il y a même des métaphores qui sont devenues de véritables spéculations sur les ouvertures du corps. Dans les textes indiens anciens, le corps humain est représenté comme une fleur de lotus à neuf portes ou comme une citadelle à onze portes<sup>55</sup>.

Céphaliques pour la plupart, les orifices sont en même temps le siège des organes des sens, ce qui explique l'identité orifice = organe des sens, comme le prouve le terme *kha*, qui signifie aussi bien trou, cavité, ouverture du corps humain, qu'organe des sens<sup>56</sup>. Le second schéma des *prāṇa* est en étroit rapport avec la réalité somatique des orifices<sup>57</sup>, comme en témoigne l'arīṭamologie: “Et si elle a neuf trous, c'est qu'en l'homme il y a neuf *prāṇa*, voilà pourquoi elle (*i. e.* une plaque assimilée au corps humain) a neuf trous”<sup>58</sup>. Les *prāṇa* circulent

49. J. Filliozat, “La force organique”, pp. 424-426.

50. C. Formichi, *La pensée religieuse de l'Inde avant Bouddha* (trad. F. Hayward), Paris 1930, pp. 111-112.

51. J. Filliozat, *Magie et médecine*, p. 12.

52. J. Filliozat, “La force organique”, pp. 417, 420-421. Cf. R. Berthelot, *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie*, Paris 1938, p. 163: “L'astrobiologie oscille entre une biologie des astres et une astronomie des organismes vivants; elle part de la première et elle tend vers la seconde”.

53. P. Mus, *Barabudur*, p. 445. M. Eliade aussi accepte les thèses de J. Filliozat, auxquelles il apporte cependant quelques précisions dans l'article “Cosmical homology and Yoga”, du *Journal of the Indian Society of Oriental Art* 1937, 2, p. 196. D'autre part, Maryla Falk (*Il mito psicologico nell'India antica*, Roma 1939, pp. 14(302)-16(304)) distingue, dans la pensée indienne ancienne, le moment cosmologique, quand on accorde une valeur humaine, psychique, aux processus cosmiques et le moment psychologique, quand on confère une valeur cosmique aux réalités psychiques. En dernier lieu, L. Renou est d'avis qu'il serait vain d'établir un rapport de priorité entre la pensée microcosmique et la pensée macrocosmique. L'idée que l'univers est un décalque de l'organisme et l'idée inverse sont interdépendantes (“Les débuts de la spéculation indienne”, *RPh* 1953, p. 334).

54. Voir J. Jolly, *Medicin*, Strassburg 1901, p. 43.

55. *AV* X, 8, 43: *punḍarīkaṃ navadvāram*; X, 2, 31: *navadvārā devānām pūhi*; *KathU* V, 1: *puram ekādaśadvāram*; *ŚvU* III, 18: *navadvāre pure*. Cf. *PrU* IV, 3: *etasmin pure* (= *navadvāre dehe*, Śaṅkara). On observe la même conception dans les épopées qui décrivent parfois le corps-citadelle en termes élaborés (E. W. Hopkins, *The great epic of India*, New Haven 1920, pp. 30, 166).

56. Cf. *AV* X, 2, 6: *kaḥ sapta khāni vi tatarda śīrṣaṇi karṇāv imau nāsike cakṣaṇī mukham*. Le terme *āyatana*, qui signifie réceptacle des *prāṇa*, point d'appui des organes vitaux, a en même temps l'acception d'ouverture, de porte, de siège des sens. Dans le bouddhisme, les douze domaines d'extension (*āyatana*), qui sont les bases, les conditions de la conscience, se divisent en six d'ordre subjectif (*indriya* et *manas*) et six d'ordre objectif (domaines des facultés sensorielles et de l'esprit). Cf. J. Gonda, *The meaning of the Sanskrit term āyatana*, Adayar (Madras) 1969.

57. Voir P. Deussen, *Die Philosophie der Upanishad's*, p. 243; P. Mus, *Barabudur*, pp. 457-458.

58. *ŚB* V, 4, 1, 13 (= *V*, 5, 4, 27): *yady u navavitrṇṇo navame puruṣe prāṇās tasmān navavitrṇṇaḥ*.

dans les orifices du corps suivant une dynamique particulière et leurs virtualités s'actualisent à certains moments tels que la naissance, l'initiation, etc. Les *prāṇa* peuvent être acquis aussi bien que transmis ou perdus, comme d'ailleurs les *indriya* eux-mêmes.

La confusion qui se produit entre les orifices et les *prāṇa* est si grande, que le nombre des trous du corps est parfois calqué sur celui des fonctions sensorielles. En effet, le nombre des orifices céphaliques est réduit à cinq, du fait que les organes de la vue et de l'ouïe sont ramenés à l'unité de leurs fonctions. Dans ces variations numériques, le *prāṇa* est loin d'atteindre le nombre d'*indriya* (*śatendriya*) ou celui de termes apparentés (*śatakratu*, *śatavīrya*)<sup>59</sup>.

Le premier schéma, qui renferme simplement *prāṇa*, *apāna*, *vyāna*, *samāna*, *udāna*, est confronté avec le second dans le *Śatapatha Brāhmaṇa* (VI, 4, 2, 5): en regard de *prāṇa*, d'*udāna*, de *vyāna*, on trouve les sept *prāṇa* céphaliques, auxquels viennent s'ajouter les deux *prāṇa* inférieurs<sup>60</sup>. Si l'on excepte les spéculations, le nombre de ces *prāṇa* est calqué sur la réalité numérique des ouvertures; le *prāṇa* central comporte un rôle d'élément supplémentaire et, comme tel, est mentionné à part. Les sept *prāṇa* situés dans les ouvertures du corps humain, que nous trouvons déjà dans l'*Aitareya Brāhmaṇa*<sup>61</sup>, mettent en évidence l'importance des *prāṇa* céphaliques, qui finiront par s'identifier avec les fonctions sensorielles des orifices respectifs<sup>62</sup>.

Dans le *Śatapatha Brāhmaṇa* (X, 3, 3, 6)<sup>63</sup>, le *prāṇa* central devient, pendant le sommeil, un réceptacle pour les autres sens (*vāc*, *caṅśus*, *manas*, *śrotra*), dont le nom générique est *prāṇa*, comme l'illustre l'apologue *prāṇasaṃvāda* de la *Chāndogya Upaniṣad*. Dans la dispute pour la prééminence qui oppose les sens, le *prāṇa* a le dessus, car, selon le critérium du conflit, son départ entraîne celui des autres: "C'est pourquoi le nom générique des sens n'est pas les paroles, les vues, les ouïes, les esprits, mais les souffles. Le *prāṇa* est tous les sens"<sup>64</sup>.

Les deux schémas analysés plus haut, après avoir connu des tentatives d'unification<sup>65</sup>, ont suivi chacun des voies différentes. Par opposition au schéma *prāṇa* – *apāna* – *vyāna* – *samāna* – *udāna*, qui s'est maintenu bien longtemps jusque dans les textes philosophiques tardifs, le schéma des *prāṇa* sensoriels fut transféré à l'*indriya*. Les premiers textes où ce vocable acquiert la signification distincte de sens sont la *Kauṣītaki Upaniṣad* II, 15 (description du *sampradāna*) et la *Kaṭha Upaniṣad* III, 4, auxquels on pourrait rattacher l'*Atharvaveda* XIX, 9, 5<sup>66</sup>, qui présente le classique *pañcendriya*.

Afin d'arriver à une juste analyse du terme *indriya* en rapport avec celui de *prāṇa*, on ne peut se limiter à l'étude du *prāṇa* comme sens, mais force est de considérer la notion de *prāṇa* dans toute sa complexité. La signification de *prāṇa* en tant qu'organe des sens, fonction sensorielle, doit être mise en corrélation avec les autres acceptions de ce mot, à savoir *prāṇa* = *deva* et *prāṇa* = *anna*.

59. Cf. les spéculations arithmologiques du *ŚB* XII, 3, 2, 1-2.

60. *ŚB* VI, 4, 2, 5: *trayo vai prāṇāḥ prāṇa udāno vyānaḥ... nava vai prāṇāḥ sapta śīrṣann avāñcau dvau*. Cf. *ŚB* XII, 2, 2, 15.

61. *AB* I, 17, 9; III, 3, 1. Cf. *ŚB* VII, 5, 2, 9; XIII, 1, 7, 2.

62. Cf. *AV* XI, 8, 31, où *prāṇa* se trouve à côté de *caṅśus*: *prāṇa* avait acquis l'acception d'organe des sens, de fonction sensorielle.

63. Voir *supra*, p. 21, n. 29.

64. *ChU* V, 1, 15: *na vai vāco na caṅśūṃṣi na śrotrāṇi na manāṃsīty ācaṅśate prāṇā ity evācaṅśate prāṇo hy evaitāni sarvāṇi bhavati*. Voir les autres versions de la "dispute des sens" dans *AA* II, 1, 4, 9-17; *BĀU* I, 3, 1-7; I, 5, 21; VI, 1, 1-14; *ChU* I, 2, 1-12; V, 1, 1-15; *KauṣU* II, 14; *PrU* II, 1-4.

65. *ChU* III, 13, 1-5; V, 19, 2; 20, 2; 21, 2; 22, 2; 23, 2; *TU* I, 7.

66. Cf. *AV* V, 9, 8; VII, 67 (69), 1, où W. D. Whitney traduit également *indriya* par sens (*Atharva-Veda Samhitā* I, pp. 235, 433).

L'aspect divin du *prāṇa* se traduit soit par l'identité entre *prāṇa* et *deva*<sup>67</sup>, soit par la transformation des sens en réceptacles divins. On est arrivé ainsi à la formule dieux = sens, qui fut un véritable “puzzle” pour les docteurs brahmaniques et aussi pour les exégètes occidentaux. C'est ainsi que Śaṅkara, qui avait observé une synonymie entre *deva* et *prāṇa*-fonction sensorielle, en a donné une explication d'ordre étymologique: “Les dieux, à savoir la parole et les autres [*prāṇa* ou facultés], sont appelés *deva* parce qu'ils éclairent leurs objets”<sup>68</sup>. Dans le grand dictionnaire de Saint-Petersbourg, *deva* en tant que “Sinnesorgan”, neuvième acception du mot, est relié à “himmlisch, göttlich”, première acception, où l'on trouve cité *RV* I, 164, 18 (*devaṃ manah*) et I, 1, 2 (*devena manasā*). Ainsi, Böhtlingk et Roth semblent sous-entendre qu'il a été possible, en partant de *devaṃ manah*, d'arriver à *deva* = *prāṇa*, en passant par *deva* = *manas*. P. Deussen, qui croit avoir trouvé la solution du problème, voit dans l'équation *deva* = *prāṇa* une conséquence de l'assimilation de l'*ātman* au *brahman*<sup>69</sup>. Cette interprétation ne paraît pas convaincante, du fait que l'idée du dieu incorporé est antérieure à l'identité *ātman* = *brahman*. Dans sa traduction annotée de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, É. Senart remarque: “Les sens sont souvent qualifiés de *devās* dans la phraséologie des upaniṣads, probablement parce qu'ils sont les organes grâce auxquels, pour l'homme, les choses extérieures s'*objectivent*”<sup>70</sup>. Se rapportant à cette note “embarrassée”, P. Mus montre que pour mieux comprendre *BĀU* I, 3, 6, “il eût fallu remonter au [*Śatapatha*] *Brāhmaṇa*, où les «sens» sont expressément nommés des dieux”<sup>71</sup>. À notre avis, l'étrange identité *deva* = *prāṇa*, donc dieu = organe des sens, fonction sensorielle, peut être expliquée par la conception plus compréhensive du dieu incorporé<sup>72</sup>. Cette conception reconnaît l'existence du divin dans le corps humain, qui abrite une ou plusieurs divinités, vrai panthéon intérieur<sup>73</sup>.

Le fait que l'*Atharvaveda*, le moins orthodoxe des *Veda*, contient les textes les plus intéressants relatifs à la conception du panthéon intérieur, est très significatif. D'après l'*Atharvaveda* (XI, 8, 18), les dieux pénétrèrent dans l'Homme, archétype, lorsque Tvaṣṭar, ayant pratiqué les trous pour les sens, a fait du mortel une demeure divine<sup>74</sup>. Le même hymne, qui fournit des détails précieux<sup>75</sup>, présente une comparaison suggestive au vers 32: “Car toutes les divinités sont en lui (*puruṣa*), comme les vaches dans l'étable”. Deux strophes d'un autre hymne spéculatif (X, 2, 30-31) présentent le *brahman*, le principe absolu, comme siégeant dans le corps humain,

67. Cf. l'étymologie *āsura* < *āsu* (M. Mayrhofer, “Altindisch *amhati-* / *amhiti-* «Gabe»”, *ArOr* 21 (1953), p. 441, n. 4).

68. Śaṅkara: *te vāgādayo devāḥ svaviṣayadyotanād devāḥ* (*BĀU* I, 3, 18). Cf. d'autres commentaires śaṅkariens: *devā vāgādayaḥ; vāgādidevatāḥ* (*BĀU* I, 3, 7); *sarve devās cakṣurādayaḥ* (*KathU* V, 3); *devā dyotanād devās cakṣurādīndriyāṇi* (*ĪU* 4); *cakṣurādidevānām manastantratvāt paro devo manah* (*PrU* IV, 2). Cf. *infra*, p. 52.

69. P. Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig 1938, p. 611. Voir du même auteur, *Philosophie des Veda*, p. 296. Cf. T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, London 1926, p. 256.

70. É. Senart, *BĀU*, p. 5, n. 2. Cf. les observations du même auteur sur *BĀU* I, 2, 7 (pp. 3-4, n. 1) et *ChU* VI, 3, 2 (pp. 79-80), au sujet de *devatā* considéré comme “suprême réalité objective”.

71. P. Mus, *Barabudur*, Avant-propos, p. \*151.

72. Cf. A. K. Coomaraswamy, *Hindouisme et bouddhisme*, Paris 1949, pp. 39-40.

73. Cf. *TS* VI, 1, 4, 7; *AV* VII, 82 (87), 2 – Agni; VII, 110 (115), 3 – Indra; *JB* § 14: *tasmin devatās chandāmsi puruṣe praviṣṭā apaśyan*; *AB* II, 36, 4: *tasyām indrāgnī adhyāstām*; *ŚB* II, 3, 2, 3: *mayy etā devatā vasanti*; *JUB* I, 14, 2: *hāsminn etās sarvā devatā bhavanti*; *BĀU* V, 9, 1: *ayam agnir vaiśvānaro yo 'yam antaḥ puruṣe* (cf. *ChU* V, 18, 1: *ātmanām vaiśvānaram*); *KB* VII, 4: *imāḥ puruṣe devatāḥ*.

74. *AV* XI, 8, 18: *yadā tvaṣṭā vyatrat pitā tvaṣtur ya uttarah / grham kṛtvā martyaṃ devāḥ puruṣam āviṣan*. Cf. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes* II, Paris 1956, pp. 69-79.

75. *AV* XI, 8, 30-32: *yā āpo yās ca devatā yā virād brahmaṇā saha / śarīraṃ brahma praviśac chaṛīre 'dhi prajāpatih // 30 // sūryas cakṣur vātaḥ prāṇaṃ puruṣasya vi bhejire / athāsyetaram ātmānaṃ devāḥ prāyacchann agnaye // 31 // tasmād vai vidvān puruṣam idaṃ brahmeti manyate / sarvā hy asmin devatā gāvo goṣṭha ivāste // 32 //*



citadelle inexpugnable des dieux, qui a huit roues et neuf portes. L'*Atharvaveda* X, 8, 9 fait mention d'une coupe renversée, dans laquelle résident les Sept Sages<sup>76</sup>. La *Bṛhadāranyaka Upaniṣad*, qui reproduit ce *śloka* légèrement modifié, montre d'une manière explicite que le vase est le corps humain (ou la tête) et les Sages sont les *prāṇa*: "Il y a une coupe qui a l'orifice en bas, le fond en haut. En elle est déposée la gloire à toutes formes. Les Sept Sages siègent sur ses bords, en huitième la Parole, unie à la prière. La coupe qui a l'orifice en bas et le fond en haut, c'est le corps (ou la tête) qui a, en effet, l'orifice en bas et le fond en haut. En lui (en elle) est déposée la gloire à toutes formes. En effet, les *prāṇa* sont la gloire à toutes formes; c'est donc les *prāṇa* qu'il [le vers] désigne ainsi. Les Sept Sages siègent sur ses bords; les *prāṇa* sont les Sages; c'est les *prāṇa* qu'il [le vers] désigne ainsi. En huitième, la Parole unie à la prière. En effet, la Parole, en huitième, se confond avec la prière"<sup>77</sup>.

Depuis les *Samhitā* jusqu'aux *Upaniṣad* nous trouvons exprimée l'identité entre *deva* (*devatā*) et *prāṇa*<sup>78</sup>, qui se précise quelquefois à l'aide de l'identité entre Rudra et *prāṇa*: "Qui sont les Rudra? Les dix *prāṇa* qui sont dans l'homme, en onzième l'*ātman*'"<sup>79</sup>, ou par l'identité entre Āditya et le *prāṇa*<sup>80</sup>, ou entre les Marut et les *prāṇa*<sup>81</sup>. Dans le rapprochement entre le *puruṣa* et l'ordre cosmique<sup>82</sup>, le cadre de cette physiologie sacrée s'élargit à la dimension des correspondances entre les sens et les dieux<sup>83</sup>. Ces correspondances vont transformer en quelque sorte le caractère originel de la conception primitive, pour la réduire finalement aux assimilations classiques que comporte l'identité du microcosme et du macrocosme. Selon les textes étudiés, les documents védiques révèlent une conception de la divinité située anatomiquement au niveau des organes sensoriels, ce qui entraîne une sacralisation des sens, de la personne humaine. À l'intérieur de cette physiologie sacrée, les *prāṇa* deviennent des forces divines (puissances), qui circulent par les orifices du corps, fenêtres ouvertes sur le monde objectif.

76. AV X, 8, 9: *tiryagbīlaś camasa ūrdhvaḥ budhnaś tasmin yaśo nihitaṃ viśvarūpam / tad āsata ṛṣayaḥ sapta sākam ye asya gopā mahato babhūvuh* // Sur ce texte, voir le commentaire de Yāska, Nir XII, 38. Cf. Nir XII, 37; VS XXXIV, 55; AV XI, 3, 2. Voir *infra*, pp. 55-67.

77. BĀU II, 2, 3 (= ŚB XIV, 5, 2, 5): *arvāgbīlaś camasa ūrdhvaḥ budhnaś tasmin yaśo nihitaṃ viśvarūpam / tasyā sata ṛṣayaḥ sapta tīre vāg aṣṭamī brahmaṇā samvidānety arvāgbīlaś camasa ūrdhvaḥ budhna itīdam tac charīra (chira) eṣa hy arvāgbīlaś camasa ūrdhvaḥ budhnaś tasmin yaśo nihitaṃ viśvarūpam iti prāṇā vai yaśo nihitaṃ viśvarūpam prāṇān etad āha tasyā sata ṛṣayaḥ sapta tīra iti prāṇā vā ṛṣayaḥ prāṇān etad āha vāg aṣṭamī brahmaṇā samvidānety vāg ghy aṣṭamī brahmaṇā samvitte*. Émile Senart est apparemment le seul à préférer la variante *śarīra*, alors que la plupart des traducteurs, sinon tous, adoptent la leçon *śiras*, confirmée par le commentateur Śaṅkara. Sur la corrélation entre les *prāṇa* et les *ṛṣi*, voir VS XXXIV, 55; ŚB VI, 1, 1, 1; IX, 1, 2, 21.

78. TS VI, 1, 4, 5: *prāṇā vai devāḥ*. Cf. AV XVIII, 2, 5: *devānām vaśanīḥ*, avec les commentaires *devānām = svakīyānām indriyānām*; *vaśanīḥ = (caksurādīndriyānām) sūryādidevatāprāpakah!* (W. D. Whitney - Ch. R. Lanman, vol. II, p. 833); JB § 8: *mano ha vai prajāpatir devatā*; AB III, 3, 1: *sapta devatāḥ śamsati sapta vai śīrṣan prāṇāḥ*; ŚB VII, 5, 1, 21; ChU III, 13, 1: *devasuṣayaḥ (= svargalokaprāptidvāraccchidrāṇi, Śaṅkara)*; AU II, 4; KauṣU II, 3: *vān nāma devatā... prāṇo nāma devatā... caksur nāma devatā... śrotraṃ nāma devatā*; KauṣU III, 3; KaṭhU V, 3: *madhye vāmanam āśīnam viśve devā upāsate*; MuṇḍU III, 1, 8; III, 2, 7; PrU II, 2, II, 5; IV, 2: *evam ha vai tat sarvaṃ pare deve manasy ekībhavati*; IV, 5. Sur les divinités "intérieures" selon les épopées indiennes, voir E. W. Hopkins, *Epic mythology*, Strassburg 1915, pp. 64-65.

79. ŚB XI, 6, 3, 7 (= BĀU III, 9, 4): *katame rudrā iti daśeme puruṣe prāṇā ātmaikādaśaḥ*. Cf. ChU III, 16, 4: *prāṇā rudrāḥ*.

80. AB III, 29, 3: *prāṇā ādityāḥ*; ChU III, 16, 6: *prāṇānām ādityānām*. Cf. AB III, 29, 4: *prāṇaḥ savitā*.

81. AB III, 16, 1: *prāṇā vai marutaḥ svāpayah*. Cf. JB § 116.

82. TB III, 10, 8, 4-9 (trad. P.-E. Dumont, dans *Proceedings of the American Philosophical Society* 95 (1951), 6, pp. 637-639). Cf. AU I, 4.

83. D'après le schéma général, *vāc*: Agni; *prāṇa*: Vāyu; *caksus*: Āditya; *śrotra*: Diś; *manas*: Candramas.

Les sources védiques mettent en évidence un lien entre *prāṇa* et *anna*, qui aboutit parfois à l'identité: *annam hi prāṇaḥ*<sup>84</sup>. Les textes emploient des formules différentes pour exprimer ce lien organique qui existe entre *prāṇa* et *anna*. Ainsi, la *Brhadāraṇyaka Upaniṣad* (II, 2, 1) s'exprime d'une façon figurée, alors que le *Śatapatha Brāhmaṇa* parle explicitement: "C'est pourquoi le souffle est retenu par la nourriture (*anna*)... la nourriture est retenue par le souffle... la vigueur (*ūrj*) est retenue par ces deux-là... les deux sont retenus par la vigueur"<sup>85</sup>. L'économie somatique est dirigée de manière à ce que le *prāṇa* central soit alimenté par les autres *prāṇa*: "À ce *prāṇa* les seize [du diamètre lunaire] apportent la nourriture"<sup>86</sup>; ou, juste le contraire, le *prāṇa* de la bouche (*mukhyaḥ prāṇaḥ*) soutient les autres *prāṇa*: "Par ce que, au moyen de ce *prāṇa* de la bouche on mange, par ce que l'on boit, on soutient les autres *prāṇa*"<sup>87</sup>.

Dans la version de la *Brhadāraṇyaka Upaniṣad* de l'apologue *prāṇasamvāda*, le *prāṇa* est considéré comme dévorant tout: "Tout ce qui existe, jusqu'aux chiens, jusqu'aux vers, jusqu'aux insectes qui marchent ou qui volent, tout cela est ta nourriture"<sup>88</sup>. Le texte continue de la même manière: "Les *śrotriya* qui savent cela se rincent la bouche avant de manger; ils se rincent la bouche après avoir mangé: ainsi ils pensent envelopper le souffle"<sup>89</sup>. L'acte de manger acquiert ainsi une valeur qui élargit le cadre étroit de la physiologie ordinaire<sup>90</sup>. Le fait de se nourrir devient un acte sacrificiel: l'*anna* entretient les dieux intérieurs<sup>91</sup>. L'*Aitareya Upaniṣad* (I, 2, 1-5) apporte une explication du panthéon intérieur: la présence des dieux dans l'homme serait la contrepartie du besoin d'apaiser la faim et la soif qu'éprouvent les dieux. Le circuit alimentaire s'élargit considérablement jusqu'à l'ensemble micro-macrocosmique, à l'intérieur duquel il y a un vrai échange entre le somatique et le cosmique, que la *Chāndogya Upaniṣad* décrit comme suit: "Le *prāṇa* rassasié, l'œil est rassasié; l'œil rassasié, le soleil est rassasié; le soleil rassasié, le ciel est rassasié; le ciel rassasié, tout ce qui est sous le ciel et sous le soleil est rassasié"<sup>92</sup>. L'existence du micro-macrocosme dépend de l'*anna* – essence de la vie, substance de l'univers – auquel échoit, à un moment donné, le rang d'absolu (*annam brahma*)<sup>93</sup>. Cette conception reflète, sans doute, une mentalité archaïque, que les docteurs brahmaniques ont mis en valeur métaphysiquement.

Nous avons montré que les concepts de *prāṇa* et d'*indriya* (avec ses synonymes *vīrya*, *ojas*, *kratu*) se sont différemment constitués dans le *Rgveda*. L'identité ultérieure entre les deux termes est le résultat d'un processus de contamination. Au fond, il s'agit d'une nouvelle épithète de *prāṇa* qui n'altère pas son contenu.

84. ŚB II, 2, 1, 6. Cf. AB VII, 13, 8: *annam ha prāṇaḥ*; TB II, 8, 8, 3: *annam prāṇam annam apānam āhuḥ*.

85. ŚB VII, 5, 1, 16-19: *tasmāt prāṇo 'nnena gṛhītaḥ... prāṇenānnam gṛhītam... etābhyām ubhābhyām ūrg gṛhīta... ete ubhe ūrjā gṛhīte*. Cf. ŚB VI, 7, 1, 21: *annam āsañjanam anne hy ayam ātmā prāṇair āsaktaḥ*; ChU I, 8, 4: *prāṇasya kā gatir ity annam iti hovāca*. Cf. encore ŚB X, 1, 1, 10: *annam ha tv evāyam ātmā*; BĀU IV, 4, 24: *sa vā eṣa mahān aja ātmānādaḥ*; ChU VI, 5, 4: *annamayam hi... mana āpomayaḥ prāṇaḥ*; TU II, 2; MuṇḍU I, 1, 8.

86. ŚB X, 4, 1, 18: *tasmā etasmai prāṇāya / etāḥ śoḍaśa kalā annam abhi haranti*. Cf. BĀU I, 5, 15; PrU VI, 1.

87. ChU I, 2, 9: *tena [i. e. mukhyaena prāṇena] yad aśnāti yat pibati tenetarān prāṇān avati*.

88. BĀU VI, 1, 14: *yad idam kim ca, ā śvabhyā ā kṛmibhyā ā kīṭapataṅgebhyas tat te 'nnam*. Cf. ChU V, 2, 1-2, avec le jeu de mots *anna* (nourriture) / *ana* (souffle).

89. BĀU VI, 1, 14: *tad vidvānsaḥ śrotriya āśiṣyanta ācāmanty aśitvācāmanty etam eva tad anam anagnam kurvanto manyante*.

90. Cf. *prāṇāgnihotra*.

91. BĀU V, 9, 1: *ayam agnir vaiśvānaro yo 'yam antaḥ puruṣe yenedam annam pacyate yad idam adyate*. Cf. les remarques d'Émile Senart sur ChU V, 18, 1.

92. ChU V, 19, 2: *prāṇe tṛpyati cakṣus tṛpyati cakṣuṣi tṛpyaty ādityas tṛpyaty āditye tṛpyati dyaus tṛpyati divi tṛpyantyaṃ yat kim ca dyaus cādityas cādhitīṣṭhatas tat tṛpyati*. Cf. ChU V, 20, 2; 21, 2; 22, 2; 23, 2 (*infra*, p. 31).

93. BĀU V, 12, 1. Cf. MaitrU VI, 11; ŚB XI, 6, 3, 10: *anna = deva*.

De tout le panthéon védique, Indra est la divinité dont le caractère polyvalent est le plus accusé. Il est capable d'établir les associations les plus diverses<sup>94</sup>. Parmi ces dernières, il y a l'association avec Vāyu, qui a, pour ainsi dire, une justification matérielle, car Indra, tout comme Vāyu, préside à la même zone divine: l'atmosphère<sup>95</sup>. L'accouplement de ces deux divinités, qui remonte au *R̥gveda*, se reflète aussi dans le duel du théonyme Indravāyū<sup>96</sup> ou dans l'adjectif verbal *vāyubhūta* (= Indra)<sup>97</sup>. Dans l'Inde védique, Indra et Vāyu n'ont pas la même importance. Vāyu est une divinité mineure dans les hymnes *ṛgvédiques*; c'est seulement dans les *Brāhmaṇa* et les *Upaniṣad*, qui introduisent la cosmologie pneumatique et les spéculations sur la théorie des *prāṇa*<sup>98</sup>, qu'il devient une divinité majeure. Les sources du brahmanisme ritualiste insistent sur la supériorité du vent dans lequel l'espace se résorbe pendant la nuit, pour se déployer de nouveau chaque matin avec le drame quotidien en petit de la Création<sup>99</sup>. Pareil à Vāyu, dont la fonction cosmique évoque parfois le *stambha*, Indra védique "élargit, sépare ou étaye le ciel et la terre"<sup>100</sup>. Les moyens sont identiques, de même que les fonctions. Ainsi Indra étend le ciel et la terre comme une peau<sup>101</sup>, ce qui nous rappelle l'outre d'Éole, image suggestive de la cosmologie pneumatique, dont Vāyu est le protagoniste en titre. Le lien entre Indra et Vāyu est également sensible dans l'entourage divin du premier, où les Marut, dieux du vent, occupent une place d'honneur. La troupe des Marut, homologues des souffles comme en témoigne l'*Aitareya Brāhmaṇa* (III, 16, 1), devient une vraie source d'énergies pour Indra, épuisé après avoir tranché la tête de Vṛtra. On touche ici au thème de la perte des forces indraïques, lequel débute par le motif de la peur d'Indra dans le *R̥gveda*<sup>102</sup> et se développe avec la littérature ultérieure, de la *Taittirīya Saṃhitā* jusqu'aux épopées et aux *Purāṇa*<sup>103</sup>.

L'association des dieux Indra et Vāyu se prolonge sur le plan somatique, la physiologie étayant la mythologie. Vāyu pénètre, en tant que *prāṇa* central, dans le corps humain, gonflant le sac somatique de même que le sac cosmique<sup>104</sup>. Sans démentir la parenté mythologique avec Vāyu et corroborant en même temps la conception du dieu incorporé, Indra s'identifie au *prāṇa* central, qui est le pendant physiologique du pilier cosmique: le *prāṇa* qui se trouve au milieu est Indra lui-même, qui, par son pouvoir, allume les autres *prāṇa* à partir du milieu<sup>105</sup>. Un texte qui contribue à éclaircir le problème est le *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa*, d'après lequel "Indra a sept rayons, répartis, aussi bien dans le monde que dans le corps, entre les points cardinaux, le zénith, la direction «transversale» et la direction «afférente»; c'est par le pouvoir de ces rayons que tout ce qui parle, parle, que tout ce qui pense, pense, que tout ce qui voit, entend, etc., voit, entend, etc."<sup>106</sup>. Pour P. Mus, ce texte et celui du *Śatapatha Brāhmaṇa*

94. G. Dumézil, *Tarpeia*, p. 157.

95. *Nir* VII, 5: *vāyur vendro vāntarikṣasthānaḥ*. Cf. G. Dumézil, *Tarpeia*, p. 46.

96. A. A. Macdonell, *Vedic mythology*, p. 82.

97. E. W. Hopkins, *Epic mythology*, p. 96.

98. G. Dumézil, *Tarpeia*, pp. 68-69, 91.

99. P. Mus, *Barabudur*, p. 451.

100. A. Bergaigne, *La religion védique* II, p. 194.

101. *RV* VIII, 6, 5: *yat samavartayat / indraś carmeva rodasī*. Cf. *RV* VIII, 3, 6: *indro mahnā rodasī paprathac chava indraḥ sūryam aracayat*.

102. (É. Benveniste) et L. Renou, *Vṛtra et Vr̥ṣagna*, p. 156.

103. G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, Paris 1942, pp. 123, 125-126. Cf. du même auteur, *Tarpeia*, pp. 122-124 et A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie* II, p. 217.

104. Textes et commentaires dans P. Mus, *Barabudur*, pp. 454-457. Cf. *MaitrU* II, 6: Prajāpati, semblable au vent, a pénétré dans l'homme, où il s'est partagé en cinq *prāṇa*.

105. *ŚB* VI, 1, 1, 2: *sa yo 'yaṃ madhye prāṇaḥ / esa evendras tām esa prāṇān madhyata indriyenainddha*. Cf. *AA* II, 2, 3, 4; II, 3, 5, 5; II, 3, 6, 6 (le rapport Indra – *prāṇa* central correspond au rapport Vāyu – *prāṇa* central). Voir aussi *AB* III, 16, 1: les Marut, identifiés aux *prāṇa*, sont rattachés à Indra, considéré comme le *prāṇa* central.

106. *JUB* I, 28, 1-9 – I, 29, 1-6. Passage résumé par P. Mus, *Barabudur*, p. 455.

VI, 1, 1, 2 mettent en évidence le mythe du dieu, mythe qui justifie l'évolution sémantique du mot *indriya*, signifiant "sens". "Comme le pilier cosmique d'Indra, identifié au feu (Agni) avec ses rayons, supporte l'univers, en sa répartition coordonnée, de même le dieu, par l'entremise des souffles qu'il «allume» dans notre personne, fait être les sens. Il ne saurait dès lors suffire, si l'on remonte aux sources de ces notions, de traduire *indriya* par pouvoir, puissance ou même régence; *c'est puissances d'Indra, fonctions indraïques que l'on devrait écrire: le nom personnel du dieu est essentiel, car c'est de son mythe que sort directement le vocable*"<sup>107</sup>.

Contrairement à l'auteur de *Barabudur*, qui confère une valeur majeure à l'étymologie et pense que le mythe du dieu suffit pour expliquer la notion d'*indriya*, nous considérons ce terme comme ayant une série de valeurs qui dépassent le mythe d'Indra. Même si ce mythe apporte une certaine explication de nature étymologique, le nom d'Indra s'avère finalement insuffisant; cette interprétation est d'ordre onomastique. En réalité, le vocable implique une conception qui ne serait pas exclusivement liée à une seule divinité, car les *prāṇa* sont appelés *indriyāṇi* (< Indra)<sup>108</sup>, tout autant que *rudrāḥ* (< Rudra)<sup>109</sup>, *ādityāḥ* (< Āditya)<sup>110</sup>, *marutaḥ* (< Marut)<sup>111</sup>. La corrélation qui existe entre les dieux et les sens relève d'une conception plus large, qui dépasse le profil mythologique d'Indra, de même que celui de Rudra, d'Āditya et des Marut<sup>112</sup>. Il est de toute évidence que *prāṇa* a désigné l'organe des sens ou la fonction sensorielle avant le terme *indriya*, et ce n'est que dans la mesure où le dieu Indra s'est approprié les *prāṇa* comme forces propres, selon la conception du panthéon intérieur, que les *prāṇa* sont devenus *indriyāṇi*, de même que les souffles sont également appelés *rudrāḥ*, *ādityāḥ* ou *marutaḥ*. Par conséquent, expliquer *indriya* par le théonyme Indra c'est se limiter à une explication formelle. En effet, l'analyse du concept d'*indriya* doit dépasser l'étymologie et conduire à une recherche attentive de la mentalité que reflète le *prāṇa*. Cette étude se présente comme une préhistoire de la notion d'*indriya*.

## 2

Après avoir relevé les rapports réels qui existent entre *prāṇa* et *indriya*, nous nous attacherons à poursuivre l'analyse, afin d'éclairer les valeurs du *prāṇa*, étudiées dans la première partie du présent travail. Ces données trouvent cohérence et logique dans ce que l'on peut appeler les rites ou les sacrifices des *prāṇa*. L'enquête sur les rites comporte d'abord leur restitution, à base de fragments que l'on trouve épars dans la littérature post-ṛgvédique. Pour cette restitution, on confrontera des termes qui furent en général considérés isolément, mais qui sont, à notre avis, des éléments d'un même tout. Ces notions sont *prāṇāgnihotra* (*antaram agnihotram*), *ātmayajña*<sup>113</sup> et *saṃpradāna*, dont la rare occurrence dans les textes concernés

107. P. Mus, *op. cit.*, pp. 456-457. Les italiques sont de nous.

108. *deva* = *indriya* dans *AV* XVIII, 2, 5. *Nir* XII, 37-38 établit une corrélation entre les *indriya* et les *ṛṣi*.

109. Voir *supra*, p. 26, n. 79.

110. *AB* III, 29, 3; *ChU* III, 16, 6.

111. *AB* III, 16, 1.

112. Par exemple, dans les épopées, Viṣṇu a parmi d'autres épithètes celle de *hṛṣīkeśa* = maître divin des sens en tant que *kṣetrājña* ou *paramātman* (*Śabdakalpadruma*, s. v.). Voir *MBhā*, *Harivaṃśa* 279, 14950 (éd. Calcutta, IV, p. 957): *hṛṣīkānīndriyāṇy āhuḥ teṣāṃ īśo yato bhavān / hṛṣīkeśas tato viṣṇo khyāto deveṣu keśava*.

113. Attesté d'abord dans *ŚB* (*infra*, n. 125), le terme *ātmayajin* fait partie du vocabulaire de textes plus récents, qui se rattachent au *Yajurveda* noir (*MaitrU*, *VSS*). Ces documents présentent aussi les premières occurrences de l'expression *ātmayajña*, étudiée par A. K. Coomaraswamy et dont traite également la "Note liminaire" (*supra*, pp. 15-16).

par notre analyse ne permet pas de saisir facilement les rapports qui existent entre ces différents passages<sup>114</sup>. Aux conditions qui font obstacle à la restitution des sacrifices prāṇiques, il convient d'ajouter l'ambiguïté des vocables dans les différents contextes: *prāṇāgnihotra* désigne tant le sacrifice offert aux *prāṇa* que l'offrande dont les *prāṇa* eux-mêmes sont la substance, et l'*ātmayajña* est aussi bien le sacrifice fait au soi que le sacrifice de soi (*ātman*). Toutes ces difficultés sont surmontables, si l'on considère les différents rites des *prāṇa* comme des modalités, ou même des étapes, dans le cadre général d'un sacrifice prāṇique<sup>115</sup>.

Le sacrifice prāṇique procède de la nature complexe du *prāṇa*, à la fois dieu (*deva*) et nourriture (*anna*). C'est ainsi que s'explique le fait que, dans le sacrifice des *prāṇa*, les dieux du panthéon intérieur, nourris par l'offrande de l'*anna*, peuvent cependant être sacrifiés à leur tour aux autres divinités supérieures en tant qu'*anna*. Ce sont les considérations hiérarchiques qui actualisent l'un des deux aspects du *prāṇa*, à savoir nourriture ou dieu: par rapport à un ordre supérieur, *prāṇa* devient *anna*, alors que par rapport à un ordre inférieur, *prāṇa* devient *deva*. D'autre part, les *prāṇa* périphériques, aussi bien que le *prāṇa* central, peuvent être sacrifiés aux divinités du panthéon extérieur. Les deux panthéons, intérieur, et extérieur, constituent donc un ensemble sacré unique, qui inclut la personne humaine.

Dans la description du sacrifice prāṇique, nous avons classé les textes, sans tenir compte de leur chronologie, d'après un schéma assez abstrait du sacrifice prāṇique, où le schématisme a été imposé par souci de clarté. On distingue plusieurs formes de sacrifice prāṇique: a) sacrifice offert aux *prāṇa* périphériques ou aux sens; b) sacrifice des *prāṇa* périphériques, à savoir soit celui de l'un d'eux à un autre d'entre eux, soit leur sacrifice au *prāṇa* central; c) sacrifice du *prāṇa* central offert aux divinités extérieures. Il est possible même que ces modalités, considérées chronologiquement, représentent des moments ou des étapes d'un sacrifice qui concerne progressivement, de l'extérieur vers l'intérieur, au début l'objet des *prāṇa*-sens, puis les *prāṇa* eux-mêmes, et finalement le *prāṇa* central (*ātman*) dans un processus d'involution, d'annulation du créé.

Considérons donc successivement les textes par rapport aux différents moments du sacrifice prāṇique, en commençant par le sacrifice fait aux *prāṇa* secondaires: "Les *prāṇa* sont les dieux nés de l'esprit, munis de l'esprit; en eux on sacrifie invisiblement"<sup>116</sup>. Comme il arrive dans d'autres circonstances similaires, le verbe *YAJ-* est ici construit avec le locatif, parce que les *prāṇa*-dieux sont assimilés aux feux sacrificiels, qui dévorent l'offrande. Quand l'homme dort, seuls les feux prāṇiques veillent dans cette citadelle du corps: *apāna* représente le feu "dominical" ou *gārhapatya* et *vyāna* correspond au feu *anvāhāryapacana*, alors que *prāṇa* est le feu *āhavanīya* tiré du foyer du maître de maison (*gārhapatya*), ce qui donne lieu à une étymologie niruktienne du vocable *prāṇa* (< *pranayana*)<sup>117</sup>. La *Bhagavadgītā* parle du dieu devenu feu digestif dans le corps des êtres vivants et qui, joint au *prāṇa* et à l'*apāna*, assimile les quatre sortes d'aliments<sup>118</sup>. L'un des plus anciens *Brāhmaṇa* établit le sacrifice aux *prāṇa* en fonction du lever du soleil: "On dépend pour la vie du *prāṇa* qui est au dehors et de

114. C'est ainsi que s'explique le fait que P. Deussen, sans tenir compte des textes pré-upanişadiques, voit dans *BĀU* I, 5, 2 la première trace (*Spur*) de la doctrine du *prāṇāgnihotra* (*Sechzig Upanishad's*, p. 401, n. 1).

115. *BhG* IV, 26-27 est un des premiers textes qui laissent entrevoir la corrélation qui existe entre les différents aspects du sacrifice prāṇique: *śrotādnīndriyāṇy anye samyamāgñiṣu juhvati / śabdādnī viṣayān anyā indriyāgñiṣu juhvati // 26 // sarvānīndriyakarmāṇi prāṇakarmāṇi cāpare / ātmasamyamayogāgnau juhvati jñānadīpīte // 27 //*

116. *TS* VI, 1, 4, 5: *prāṇā vai devā manojātā manoyujas teṣv eva paroṣam juhvati*.

117. *PrU* IV, 3: *prāṇāgnaya evaitasmin pure jāgrati gārhapatyo ha vā eṣo 'pāno vyāno 'nvāhāryapacano yad gārhapatyāt pranīyate pranayanād āhavanīyah prāṇah*. Cf. *MaitrU* VI, 9.

118. *BhG* XV, 14: *ahaṃ vaiśvānaro bhūtvā prāṇināṃ deham āśritah prāṇāpānasamāyuktah pacāmy annaṃ caturvidham*

l'*apāna* qui est au dedans. C'est pourquoi on sacrifie à l'un au lever du soleil, à l'autre avant le lever du soleil, pour que l'on vive du *prāṇa* qui est au dehors et de l'*apāna* qui est au dedans. Mais ceux qui sacrifient à tous les deux au lever du soleil détruisent le *prāṇa* et l'*apāna*. On doit dire à ceux qui agissent ainsi: vous avez détruit le *prāṇa* et l'*apāna*, vous allez mourir"<sup>119</sup>.

Dans cette forme du sacrifice prāṇique, les offrandes relèvent du monde sensible; elles viennent de l'extérieur, qu'il s'agisse des aliments ou des objets des sens. La *Chāndogya Upaniṣad* affirme en général que "le premier aliment venu peut servir d'oblation. Quand on offre [dans la bouche considérée comme le feu *āhavanīya*] la première offrande, il faut l'offrir en disant: «*svāhā* au souffle». Le souffle est rassasié"<sup>120</sup>. D'autre part, dans un rite plus complexe, qui joint au sacrifice intérieur un rituel extérieur, notamment humer l'odeur de la fumée et oindre les membres avec du beurre, le sacrificant apporte aux *prāṇa*-divinités une oblation de beurre<sup>121</sup>. Mais l'offrande qui correspond à tel ou tel sens peut être représentée par l'objet respectif (*viśaya*): "D'autres sacrifient les objets des sens, en commençant par le son, dans les feux des sens"<sup>122</sup>. On doit souligner que dans le sacrifice prāṇique, malgré l'utilisation des deux schémas des *prāṇa*, on insiste surtout sur le schéma sensoriel, ce qui transforme le *prāṇāgnihotra* en un sacrifice des sens. Une étroite corrélation peut s'établir entre les deux schémas: "le *prāṇa* rassasié, l'œil est rassasié; l'œil rassasié, le soleil est rassasié...". C'est de la même manière que les textes présentent les autres correspondances: "le *vyāna* rassasié, l'oreille est rassasiée... l'*apāna* rassasié, la parole est rassasiée... le *samāna* rassasié, le *manas* est rassasié... l'*udāna* rassasié, le vent est rassasié..."<sup>123</sup>.

Si au début du sacrifice des *prāṇa*, ce sont les données du monde objectif (*anna*, *viśaya*) qui figurent comme oblation, ensuite ce sont les *prāṇa* secondaires eux-mêmes qui deviennent *anna* et sont sacrifiés au *prāṇa* central, assimilé à l'*ātman*<sup>124</sup>. Selon la terminologie propre aux textes brahmaniques, celui qui sacrifie à l'*ātman* s'appelle *ātmayājīn*, alors que celui qui pratique le sacrifice ordinaire, adressé aux dieux, est connu comme *devayājīn*. Pour le premier, l'offrande ne se limite plus aux objets extérieurs, mais intéresse la personne elle-même; le sacrifice devient ainsi subjectif.

L'*ātmayājña* conduit à une purification de l'être humain et lui confère un corps mystique: "Celui qui sacrifie au soi (*ātmayājīn*), c'est celui qui sait ainsi: Par ceci, tel membre de moi est purifié; par ceci, tel membre de moi est mis en place. Comme un serpent se débarrasse de sa peau morte, ainsi il se débarrasse de ce corps mortel qui est mauvais; fait de *ṛc*, fait de *yajus*, fait de *sāman*, fait d'oblations, il prend possession du monde céleste"<sup>125</sup>.

119. JB § 119: *bahir vai santam prāṇam upajīvanty, antaḥ santam apānam; tad yad udite 'nyam juhvaty anudite 'nyam: bahiḥ santam prāṇam upajīvāmāntaḥ santam apānam ity; atha ya etāv udite juhvatī, prāṇāpānāv utkhidanti; sa ya enāms tathā cakruṣo brūyāt: prāṇāpānāv udakhāsur, marīṣyanīti*.

120. ChU V, 19, 1: *tad yad bhaktaṁ prathamam āgacchet tad dhomyam sa yām prathamam āhutiṁ juhuyāt tām juhuyāt prāṇāya svāheti prāṇas tṛpyati*. D'après *Viṣṇu Purāṇa* (III, 9, 32), en opérant l'*agnihotra* dans son propre corps, le brahmane entretient le feu corporel avec des oblations reçues en aumône et offertes sur l'autel de sa bouche: *kṛtvāgnihotraṁ svaśarīrasamsthāṁ sārīram agniṁ svamukhe juhoti / vipras tu bhikṣopagatair havirbhiḥ citāgninā sa vrajati sma lokān* (éd. Calcutta 1882).

121. KauṣU II, 3.

122. BhG IV, 26cd: *śabdādīn viśayān anyā indriyāgniṣu juhvati*. Cf. MDhŚ IV, 22-23.

123. ChU V, 19, 2 – 23, 2: *prāṇe tṛpyati cakṣus tṛpyati cakṣuṣi tṛpyaty ādityas tṛpyati... vyāne tṛpyati śrotraṁ tṛpyati... apāne tṛpyati vāk tṛpyati... samāne tṛpyati manas tṛpyati... udāne tṛpyati vāyus tṛpyati...*

124. ŚB I, 4, 3, 1-22 fait d'ailleurs mention d'un sacrifice où les *prāṇa* sont allumés, comme les feux sacrificiels, avec les stances inflammatoires (*sāmīdhenī*).

125. ŚB XI, 2, 6, 13: *sa ha vā ātmayājī yo vededaṁ me 'nenāṅgam samskriyata idaṁ me 'nenāṅgam upadhīyata iti sa yathāhis tvaco nirmucyetaivam asmān martyāc charīrāt pāpmano nirmucyate sa ṛmāyo yajurmayaḥ sāmamaya āhutamayaḥ svargaṁ lokam abhisambhavi*. Cf. MaitrU VI, 9.

L'*ātmayajña* tel qu'il est présenté par le *Śatapatha Brāhmaṇa* – purification et renoncement à l'expérience négative du corps – peut être mieux compris à la lumière de certains textes, où l'*ātmayajña* apparaît comme une oblation prāṇique dans le feu intérieur: “Celui qui installe les feux, celui-là met les *prāṇa* en soi-même”<sup>126</sup>. La consommation des *prāṇa* dans le feu intérieur représente en fait un *saṃyama*: “D'autres sacrifient les sens, en commençant par l'ouïe, dans le feu du refrènement”<sup>127</sup>.

L'*ātmayajña* revêt plusieurs formes: dans la modalité la plus atténuée, les sens offrent seulement des oblations au *prāṇa* central (assimilé au *brahman*) en tant que ses serviteurs: “Le souffle est *brahman*, dit Kauṣītaki. De ce souffle, qui est *brahman*, l'esprit est le messager, la parole le serveur, l'œil le veilleur, l'oreille le héraut... Or donc à ce souffle, qui est *brahman*, toutes ces divinités portent tribut sans qu'il l'ait demandé”<sup>128</sup>.

D'après la *Vājasaneyi Saṃhitā* XXXIV, 55, dans l'homme, le *prāṇa* et l'*apāna* sont deux dieux constamment engagés dans une session sacrificielle (*sattrasadau devau*), car, toujours éveillés, ils ne cessent jamais d'offrir des oblations<sup>129</sup>. Quelquefois le sacrifice n'intéresse pas tous les *prāṇa*, mais seulement certains d'entre eux: tel est le sacrifice réciproque des *prāṇa* périphériques, que la *Kauṣītaki Upaniṣad* attribue à Pratardana sous le nom de sacrifice intérieur (*antaram agnihotram*). À proprement parler, ce sacrifice marque une transition entre le sacrifice fait aux *prāṇa* périphériques et l'*ātmayajña*: “On l'appelle *agnihotra* intérieur. Aussi longtemps qu'un homme parle, il ne peut pour autant respirer; alors il offre le souffle dans la parole. Aussi longtemps qu'un homme respire, il ne peut pour autant parler; alors il offre la parole dans le souffle. Ces deux oblations éternelles, immortelles, il les offre continûment, qu'il veille ou qu'il dorme. Les autres oblations, elles, sont limitées (dans le temps), car elles consistent en actes”<sup>130</sup>.

Il reste à analyser le dernier moment du sacrifice prāṇique, qui en est le moment suprême: le sacrifice du souffle central (*ātman*), et indirectement de tous les *prāṇa*, offert aux dieux. On le confond parfois avec le sacrifice adressé à l'*ātman*, dont il doit être nettement séparé<sup>131</sup>.

Par le fait d'être offert aux dieux, le sacrifice prāṇique dépasse dans cette phase le panthéon intérieur. On pourrait soulever une objection: l'oblation de l'*ātman* offert aux dieux

126. AB VII, 12, 5: *prāṇān vā eṣo 'bhyātmaṃ dhatte yo 'gnīn ādhatte*. Cf. *MaitrU* VI, 26.

127. *BhG* IV, 26ab: *śrotrādīndriyāṇy anye saṃyamāgñiṣu juhvatī*. Traduit ici par “refrènement”, le mot *saṃyama* désigne au sens technique la “maîtrise” des trois dernières opérations du *yoga*, à savoir la “fixation” (*dhāraṇā*), la “méditation” (*dhyāna*), la “mise en position” (*saṃādhi*) du psychisme. Certains auteurs traduisent ce terme technique par “contention d'esprit” pour rendre l'expression allemande “meditative Konzentration”, selon la terminologie de G. Oberhammer, *Strukturen yogischer Meditation*, Wien 1977, pp. 209-230.

128. *KauṣU* II, 1: *prāṇo brahmeti ha smāha kauṣītakis tasya ha vā etasya prāṇasya brahmaṇo mano dūtaṃ vāk pariveṣṭrī cakṣur gātraṃ śrotraṃ saṃsṛāvayitṛ... tasmai vā etasmai prāṇāya brahmaṇa etāḥ sarvā devatā ayācamānā balim haranti*.

129. *VS* XXXIV, 55: *tatra jāgrto 'svapnajaṃ sattrasadau ca devau*. Sur la session sacrificielle appelée *sattra*, qui désigne de longues cérémonies, voir L. Renou, *Vocabulaire du rituel védique*, p. 156.

130. *KauṣU* II, 5: *antaram agnihotram ity ācakṣate / yāvad vai puruṣo bhāṣate na tāvat prāṇitum śaknoti prāṇam tadā vāci juhoti yāvad vai puruṣaḥ prāṇiti na tāvad bhāṣitum śaknoti vācam tadā prāṇe juhoti ete 'nante 'mṛtāhuṣṭr (var. 'mṛtāhuṣṭī) jāgrac ca svapamś ca saṃtatam avyavacchinnaṃ juhoty atha yā anyā āhutayo 'ntavatyas tāḥ karmamayyo bhavanti*. Cf. *ĀĀ* III, 2, 6, 8; II, 3, 3, 3; *PrU* IV, 3.

131. Le grand dictionnaire de Saint-Petersbourg (s. v. *ātmayajin*) établit la distinction entre les deux acceptions: 1) “für sich selbst opfernd” (*ŚB* XI, 2, 6, 13) et 2) “sich selbst zum Opfer bringend” (*MDhŚ* XII, 91). Pour le premier exemple, H. de Willman-Grabowska traduit *ātmayajin* par “celui qui offre son corps” (“L'idée de l'*ātmán*”, pp. 23-24), tandis que Sylvain Lévi y voit “celui qui sacrifie au soi” (*Doctrine du sacrifice*, pp. 78-79), confirmé par J. Eggeling qui distingue le “self-offerer” du “god-offerer” (*SBE* XLIV, p. 38). Th. Aufrecht incline à rapprocher les deux textes cités et n'hésite pas à interpréter le mot *ātman*, dans les deux cas, au sens védantique du terme, ce que J. Muir conteste, du moins pour *ŚB* XI, 2, 6, 13 (*Original Sanskrit texts* V, London 1872, pp. 318-319, n. 483).

extérieurs dépasse le cadre intime du sacrifice prāṇique. À notre avis, ce qui caractérise le sacrifice des *prāṇa* n'est pas tant sa prédilection pour le panthéon intérieur que la manière de sacrifier, la nature de l'offrande. Les dieux, qu'il s'agisse du panthéon intérieur ou extérieur, bénéficient, en union avec le cosmos, du sacrifice prāṇique: L'initié (*evaṃ vidvān*) qui offre l'*agnihotra* fait l'offrande dans tous les mondes, dans tous les êtres, dans tous les soi (*ātman*), parce que l'offrande est faite dans l'*ātman* panhumain (*vaiśvānara*)<sup>132</sup>.

Si les modalités ci-dessus étudiées concernent le sacrifice qui engage, en partie et par degrés, l'être humain avec ses diverses activités physiologiques, en particulier les fonctions sensorielles, dans la forme suprême du sacrifice c'est l'être tout entier qui devient substance oblatoire. Le sacrifice de l'*ātman*, qui est le *prāṇa* central, implique aussi celui de tous les *prāṇa*, qu'il soutient et avec lesquels il forme l'essence de la personne humaine: "Il y a onze oblations, car dans l'homme il y a dix *prāṇa* et le onzième est l'*ātman*, dans lequel ces *prāṇa* sont établis; c'est l'homme tout entier"<sup>133</sup>. Ce passage, remarquable par la clarté avec laquelle il identifie la personne à la somme des *prāṇa*, se trouve en fait dans un texte qui explique le rite de consécration (*dīkṣā*). En effet, le sacrifice de l'*ātman* est décrit souvent en rapport avec la *dīkṣā*, poussée jusqu'au suicide. Le texte cité montre *expressis verbis* que le suicide religieux, ou du moins sa préfiguration, qui correspond à la *dīkṣā*, est un sacrifice total des *prāṇa*. De même que Prajāpati autrefois, par son propre sacrifice, a projeté et diffusé sa personne dans l'univers<sup>134</sup>, de même le sacrificateur de l'*ātman* offre le contenu sacré de sa propre personne: "Et quand, près d'élever l'autel, il s'y dispose par la consécration, comme Prajāpati jadis, en ces trois mondes, dans une bassine versa sous forme de semence son propre être, tout ainsi maintenant dans la bassine il verse sous forme de semence son propre être fait de mètres, d'hymnes, de souffles et de divinités"<sup>135</sup>. La *dīkṣā* comporte une offrande de la personne humaine en guise de victime rituelle. Celui qui est consacré s'offre ainsi à tous les dieux<sup>136</sup>. Lors de la session rituelle (*sattrā*), le soi du sacrificant constitue le don de circonstance. Celui qui est consacré (*dīkṣita*) devient la substance oblatoire (*havis*)<sup>137</sup>. Dans l'initiation on rencontre un sacrifice du *prāṇa* central en tant que *manas*, comme en témoigne le *Jaiminīya Brāhmaṇa* (§ 124), où l'on offre l'esprit (*brahman manas te dadāni*)<sup>138</sup>. Pour la *Taittirīya Saṃhitā*, le sacrifice manasique est supérieur aux autres oblations prāṇiques, car l'esprit permet d'atteindre l'inaccessible (*anāpta*). Prajāpati résout le conflit entre la parole et l'esprit par des arguments d'ordre psychophysiologique: la parole est le messenger de l'esprit, car ce qui se conçoit par l'esprit, s'exprime par la parole<sup>139</sup>. Les spéculations vont plus loin: en raison des affinités qui existent

132. *ChU* V, 24, 2-4: *tasya sarveṣu lokeṣu sarveṣu bhūteṣu sarveṣv ātmasu hutam bhavati... ātmani haivāsyā tad vaiśvānare hutam syād iti*.

133. *ŚB* III, 8, 1, 3: *te vā eta ekādaśa prayājā bhavanti / daśa vā ime puruṣe prāṇā ātmaikādaśo yasminn ete prāṇāḥ pratiṣṭhitā etāvān vai puruṣaḥ*. Cf. *GB* II, 2, 14: *prāṇo 'pānaś cakṣuḥ śrotram ity etāni vai puruṣam akarān*.

134. Le sacrifice originel du Géant cosmique, à la fois victime et divinité, représente l'archétype du sacrifice de l'*ātman*. Le *Puruṣasūkta* (*RV* X, 90, 11-14) décrit l'offrande suprême dans ses composantes, notamment *manas*, *cakṣus*, *śrotra* et *prāṇa*.

135. *ŚB* X, 4, 2, 29: *sa yad agniṃ ceṣyamāno dīkṣate / yathaiva tat prajāpatir eṣu triṣu lokaṣūkhāyām yonau reto bhūtam ātmānam asiṃcad evaṃ evaiṣa etad ātmānam ukhāyām yonau reto bhūtaṃ siṃcati chandomayaṃ stomamayaṃ prāṇamayaṃ devatāmayaṃ*. Cf. *JB* § 14.

136. *AB* II, 3, 9: *sarvābhyo vā eṣa devatābhyā ātmānam ālabhate yo dīkṣate*. Presque identique *AB* II, 9, 6. Cf. *ŚB* III, 8, 1, 2; XI, 1, 8, 4.

137. *ŚB* III, 3, 4, 21: *sa havir vā eṣa devānām bhavati yo dīkṣate*. Cf. *TS* VI, 1, 4, 5: *havir vai dīkṣitaḥ*; VII, 4, 9, 1: *ātmadakṣiṇam vai sattram ātmānam eva dakṣiṇām nītvā suvargam lokam yanti*.

138. Sur la *dīkṣā*, cf. (M. Biardeau et) Ch. Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris 1976, pp. 193-194.

139. *TS* II, 5, 11, 4-5: *manasāghārāyati manasā hy anāptam āpyate... // 4 // prajāpatir dūtīr eva tvam manaso 'si yad dhi manasā dhīyāyati tad vācā vadatīti... tasmān manasā prajāpataye juhvati mana iva prajāpatih... // 5 //*



entre le *prāṇa* central et Prajāpati<sup>140</sup>, on sacrifie à ce dernier par le *manas*. L'esprit est parfois offert avec d'autres *prāṇa*<sup>141</sup>.

Bien qu'il constitue la substance de la *dīkṣā*, le sacrifice dont l'*ātman* est l'objet se retrouve aussi en dehors des rites de consécration. La *dīkṣā*, de même que le *saṃpradāna*, dont nous allons traiter plus loin, n'est qu'une forme rituelle du sacrifice de la personne, lequel présente un caractère plus spectaculaire<sup>142</sup>. La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* fait allusion également au sacrifice de l'*ātman*. Ce texte considère le *madhyamaḥ prāṇaḥ* comme une victime sacrificielle: "En vérité ce petit [le jeune animal du sacrifice] est le *prāṇa* médian: ceci [le corps] est sa demeure, ceci [la tête] son abri: son poteau est le *prāṇa*, la nourriture son lien"<sup>143</sup>. D'autre part, d'après le *Mānava Dharmaśāstra*, l'*ātmayajña* est une voie pour obtenir l'autonomie spirituelle (*svārājya*): "En considérant à la fois le soi dans tous les êtres et tous les êtres dans le soi, l'*ātmayajin* obtient l'autonomie spirituelle"<sup>144</sup>.

Le sacrifice de la personne se retrouve aussi dans un autre rite, celui du *saṃpradāna* ou *saṃpratti* "transmission, rémission totale". C'est sous ce nom que les anciens textes indiens décrivent le rite accompli *in articulo mortis* par le père avec son fils. À l'instar du dieu Prajāpati, le père sacrifie sa personne pour la transmettre à sa descendance; les *prāṇa* ou bien les *indriya* du père pénètrent dans le corps du fils. On nous présente donc un rite particulier, par lequel les *prāṇa*, au lieu d'être offerts aux dieux, sont transmis au fils de l'*ātmayajin*. Un prélude de cette cérémonie apparaît sous la forme d'un sacrifice intérieur dès l'enfance du fils, à l'occasion d'une cérémonie spéciale, lorsque, après les libations, le père récite à l'enfant: "*svāhā!* les *prāṇa* qui sont en moi, en esprit je les sacrifie en toi, *svāhā!*"<sup>145</sup>. Le *saṃpradāna* proprement dit est un sacrifice total des *prāṇa*, une transmission complète de la personne. Le texte classique de la cérémonie est la *Kauṣītaki Upaniṣad*, qui décrit ce rite comme une rémission des pouvoirs sensoriels faite directement, par contact physique: "Une fois arrivé, le fils se couche sur lui [le père], touchant avec ses organes des sens (*indriya*) les organes des

140. Cf. JB § 8: *mano ha vai prajāpatir devatā*.

141. AV XIII, 1, 13: *rohitāya vācā śrotreṇa manasā juhomi*. Cf. AV XIX, 58, 5.

142. Les auteurs gréco-latins parlent du suicide des gymnosophistes, dont le plus connu est Kalanos, qui monta sur le bûcher et se fit brûler vif devant les troupes d'Alexandre le Grand. C'est le suicide par le feu (*agnipraveśa*), qui était alors le suicide le plus usité. Pour les textes classiques, voir *Fontes historiae religionum Indicarum*, collegerunt B. Breloer et F. Bömer, Bonnæ 1939: *index rerum*, p. 218. Sur Kalanos, voir *Real-Encyclopädie* X, 2, col. 1544-1546 (W. Kroll). On trouvera l'explication de cette pratique et son commentaire ethnologique dans A. Hillebrandt, "Der freiwillige Feuertod in Indien und die Somaweihē", *Sitzungsberichte der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-philolog. und hist. Kl.*, 1917, n° 8. L'auteur relève des traces de cette pratique même dans le *Veda*, mais remarque avec raison: "Eine indische Sitte ist darum noch nicht jung, weil sie sich in der vedischen Literatur nicht findet" (p. 9). Par opposition à la thèse de Hillebrandt, A. Fick considère que cette coutume remonte à une période plus récente, au plus tôt vers le VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle, quand Śaṅkara mentionne l'*agnipraveśa*: "Der indische Weise Kalanos und sein Flammentod", *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philolog.-hist. Kl., Fachgruppe III, Neue Folge* II, 1, 1938, pp. 29-30. Sur l'autosacrifice en Inde, voir J. Filliozat, "L'abandon de la vie par le sage et les suicides du criminel et du héros dans la tradition indienne", *AA* 15 (1967), pp. 65-88. Cf. du même auteur, "La mort volontaire par le feu et la tradition bouddhique indienne", *JA* 251 (1963), 1, pp. 21-51.

143. BĀU II, 2, 1: *ayaṃ vāva śiśur yo 'yaṃ madhyamaḥ prāṇas tasyedam evādhānam idaṃ pratyādhānam prāṇaḥ sthūānam dāma*. Cf. ŚB I, 4, 3, 8 et 18, où le sacrifice du *prāṇa* médian (*madhyama* / *madhya*) entraîne le sacrifice total de la personne, à savoir la mort.

144. MDhŚ XII, 91: *sarvabhūteṣu cātmānam sarvabhūtāni cātmani / samam paśyann ātmayajī svārājyam adhigacchati* // Pour le commentateur Medhātithi du IX<sup>e</sup> siècle, l'*ātmayajin*, qui s'identifie au monde phénoménal, sacrifie mentalement au soi conçu comme "fait de toutes les divinités" (immanentes) (*sarvadevatāmayatvena*). Le commentateur Kullūka du XIII<sup>e</sup> siècle y voit plutôt un sacrifice adressé au suprême *brahman* (éd. V. N. Mandlik, vol. II, p. 1520). Cf. VSS V, 8: *sarvam ātmani paśyan yatir ātmayajinas tasya vedāgnir iti*.

145. BĀU VI, 4, 24: *svāhā mayi prāṇāms tvayi manasā juhomi svāhā*.

sens [du père]”. Cette transmission filio-paternelle peut être accomplie verbalement aussi, le père et le fils se plaçant l'un devant l'autre: “Je veux mettre en toi ma voix, dit le père. – Je reçois en moi ta voix, dit le fils”<sup>146</sup>. Avec les mêmes formules sont remis successivement le souffle, le regard, l'ouïe, l'esprit, etc. Si le père survit après le rite de la transmission des sens, il se trouvera devant l'alternative suivante: continuer à vivre au sein de la famille dépourvu de toute autorité ou devenir un ascète errant (*parivrājaka*). Cette situation peut s'expliquer aisément, si l'on tient compte du fait que, pour la plupart des textes, le départ des *prāṇa* entraîne la mort physique. Le statut du père ayant accompli le *saṃpradāna* est celui d'un mort vivant. La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* fournit la vraie signification du rite: “Quand trépassé de ce monde celui qui sait ainsi, il pénètre avec ses *prāṇa* dans son fils. S'il a fait quoi que ce soit de travers, de tout son fils le libère: d'où le nom de *putra* pour «fils». Par son fils il garde un support dans ce monde et les *prāṇa* divins, immortels, pénètrent en lui”<sup>147</sup>. Par ce rite on conserve ici-bas les *prāṇa* divins, somme de la personne, en les fixant dans un corps de substitution. D'ailleurs, les deux textes upaniṣadiques relatifs au *saṃpradāna* sont d'une grande portée pour ce qui est de l'identité *prāṇa* = organe des sens, fonction sensorielle, de même que pour ce qui est de l'influence d'*indriya* sur ce mot. Dans la description du même rite, un texte traite de la transmission des *prāṇa*, alors que l'autre parle d'un rite des sens, appelés *indriya* pour la première fois.

## 3

Le sacrifice de la personne met en pleine lumière la vraie signification de toutes les autres formes du sacrifice prāṇique, qu'il porte jusqu'au plus haut degré. Le sacrifice des *prāṇa* est un sacrifice physiologique, surtout sensoriel, qui équivaut pratiquement à une ascèse réalisée par une dépersonnalisation. Il apparaît ainsi tout à fait différent du sacrifice védique, ce qui appelle une attentive étude comparative des deux sacrifices.

P. Deussen expliquait le *prāṇāgnihotra* par l'évolution des données védiques: à la suite de l'identité établie entre l'âme cosmique (*brahman*) et l'*ātman*, le panthéon védique serait devenu intérieur, et l'*agnihotra* ordinaire aurait été remplacé par une offrande faite dans le feu digestif du corps, c'est-à-dire un rite alimentaire<sup>148</sup>. Mais la chronologie des textes infirme cette explication. En effet, si l'équation *ātman* = *brahman*, de même que le terme technique *prāṇāgnihotra*, appartient à la période des *Upaniṣad*, la conception du sacrifice prāṇique est pré-upaniṣadique, car on la trouve clairement mentionnée dans la *Taittirīya Saṃhitā*, l'*Atharvaveda*, le *Jaiminīya Brāhmaṇa*, l'*Aitareya Brāhmaṇa* et le *Śatapatha Brāhmaṇa*. D'autre part, la structure de l'expérience religieuse que comporte le sacrifice intérieur rend improbable une origine védique pour le *prāṇāgnihotra*. Ayant compris la vraie signification du *prāṇāgnihotra*, M. Eliade y voit une “conception féconde, aux conséquences insoupçonnées dans la spiritualité indienne”, une “intériorisation rituelle” du sacrifice brahmanique, laquelle “trahit le besoin d'une expérience sincère, quoique très vague, d'essence religieuse”, faisant partie des réformes imposées par les éléments non brahmaniques à la communauté

146. *KauṣU* II, 15: *etya putra upariṣṭād abhinipadyata indriyair asyendriyāṇi samsprśya... vācam me tvayi dadhānti pitā vācam te mayi dadha iti putrah.*

147. *BĀU* I, 5, 17: *sa yadaivaṃvid asmāl lokāt praity athaibhir eva prāṇaiḥ saha putram āviśati sa yady anena kiṃ cid akṣṇayā kṛtaṃ bhavati tasmād enaṃ sarvasmāt putro muñcati tasmāt putro nāma sa putreṇaivāsmiṇi loke pratitiṣṭhaty athainam ete devāḥ prāṇā amṛtā āviśanti.*

148. P. Deussen, *Sechzig Upanishad's*, pp. 611-612.

orthodoxe<sup>149</sup>. Il est évident qu'il s'agit d'une action du substrat, mais la valeur de cette action peut donner matière à discussion. Le *prāṇāgnihotra* est-il seulement “une interprétation *proprio modo* du sacrifice védique”<sup>150</sup>, une intériorisation de celui-ci, ou plus qu'une variante du sacrifice védique, un sacrifice à part, étranger au védisme et seulement transposé en termes védiques? On doit analyser le rapport qui existe entre le sacrifice des *prāṇa* et les deux grands types de sacrifice propres à l'Inde: *yajña* et *pūjā*.

Le *prāṇāgnihotra* ne figure pas dans les classifications des sacrifices que présentent les *Brāhmaṇa* ou les *Sūtra*<sup>151</sup>. Les textes soulignent d'ailleurs les contrastes avec le *yajña* védique. La récitation védique et le sacrifice orthodoxe peuvent être remplacés par le *prāṇāgnihotra*, et les sages qui le connaissent renoncent à la pratique de l'*agnihotra* ordinaire<sup>152</sup>. L'*ātmayajña* est opposé formellement au *devayajña*, auquel il est supérieur: “Comme un pire qui porterait le tribut à un meilleur, ou comme un *vaiśya* qui porterait le tribut à un roi, tel il est [le *devayājīn*] et il ne conquiert point une place aussi grande que l'autre [l'*ātmayājīn*]”<sup>153</sup>.

L'opposition établie par les textes entre les deux sacrifices est confirmée d'ailleurs par l'histoire des religions. Dans leur étude sur le sacrifice, H. Hubert et M. Mauss soulignent l'opposition nette du sacré et du profane qu'implique le sacrifice védique, considéré comme “un acte religieux qui ne peut s'accomplir que dans un milieu religieux et par l'intermédiaire d'agents essentiellement religieux”<sup>154</sup>. Pour isoler le sacré du profane, on a élaboré une série de prescriptions minutieuses concernant l'officiant (*ṛtvij*), le sacrifiant (*yajamāna*), la victime, les instruments, le lieu et le moment du rite. Pour ce qui est du sacrifice prāṇique, celui-ci n'observe pas la rigoureuse bipartition en sacré et profane. En général, il n'est pas limité dans le temps, car il s'agit d'un sacrifice continu, sans fin (*ananta*), qui s'accomplit à l'état de veille, comme pendant le sommeil<sup>155</sup>. En tant que sacrifice intérieur (*antaram agnihotram*), le *prāṇāgnihotra* est exempt de l'aire sacrificielle et de la consécration de celle-ci. Le sacrifice est fait sans l'intervention de personnes qualifiées et consacrées telles que le brahmane, jugé indispensable pour exécuter le rite de l'*agnihotra* ordinaire, comme d'ailleurs la plupart des sacrifices védiques. Le sacrifiant et l'officiant, qui étaient bien distincts dans le rituel védique, s'y confondent. Mais la plus frappante transgression du canon sacrificiel védique est l'absence de victime intermédiaire entre le sacrifiant et le dieu, car “nous savons, affirment H. Hubert et M. Mauss, que, sans intermédiaire, il n'y a pas de sacrifice [védique]”<sup>156</sup>. L'offrande ou la victime s'identifie ici avec la personne du sacrifiant en même temps officiant, qui se sacrifie soit totalement soit partiellement (fonctions physiologiques, notamment sensorielles). Le sacrifiant, l'officiant et la victime se confondent avec la personne de celui qui sacrifie.

Bien que le sacrifice prāṇique ne corresponde pas aux règles du sacrifice ordinaire, la valeur du *prāṇāgnihotra* comme sacrifice ne peut être mise en doute tant que l'offrande, élément central du sacrifice, dépasse en valeur son équivalent dans le *yajña*. Le sacrifice prāṇique est un don extrême de soi, où le calcul égoïste du *do ut des* est absent. Par son

149. M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954, pp. 122-123. Sur l'intériorisation du sacrifice, cf. M. Biarreau (et Ch. Malamoud), *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, pp. 65-73.

150. M. Eliade, *Techniques du Yoga*, Paris 1948, pp. 117.

151. Sur les classifications des sacrifices, voir A. Barth, *Œuvres I*, Paris 1914, p. 60, n. 1.

152. *AA* III, 2, 6, 8. Cf. *ChU* V, 24, 1-2; *KauṣU* II, 5.

153. *ŚB* XI, 2, 6, 14: *sa yathā śreyase pāpīyān baliṃ hared vaiśyo vā rājñe baliṃ hared evaṃ sa sa ha na tāvantam lokam jayati yāvantam itarāḥ*.

154. H. Hubert et M. Mauss, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1929, p. 23.

155. *VS* XXXIV, 55. Cf. *PrU* IV, 3-6.

156. H. Hubert et M. Mauss, *op. cit.*, p. 127.

caractère mystique, il s'oppose à la structure éminemment magique du sacrifice védique. La valeur mystique du *prāṇāgnihotra* ne se rencontre que dans le thème mythologique du dieu se sacrifiant lui-même. H. Hubert et M. Mauss indiquaient d'ailleurs le sacrifice du dieu comme étant la seule transgression du canon sacrificiel védique: "Le dieu, qui est en même temps le sacrifiant, ne fait qu'un avec la victime et parfois même avec le sacrificateur. Tous les éléments divers qui entrent dans les sacrifices ordinaires rentrent ici les uns dans les autres et se confondent. Seulement, une telle confusion n'est possible que pour des êtres mythiques, imaginaires, idéaux"<sup>157</sup>. Mais les textes qui mettent en lumière le sacrifice prāṇique témoignent de l'existence d'un tel sacrifice même en dehors de l'imaginaire, du mythologique; quant au mythe du Puruṣa, il est l'archétype du sacrifice prāṇique.

La différence entre le sacrifice védique, d'une part, et celui des *prāṇa* ou du Géant cosmique, de l'autre, s'explique par une différence de conception en ce qui concerne les rapports du sacré et du profane. Le sacrifice védique est fondé sur l'opposition entre sacré et profane, alors que le sacrifice prāṇique ignore ce dualisme. On peut admettre une forme de religiosité en dehors de l'opposition sacré – profane et suivre J. Przyluski, qui ne tient pas pour très exacte la théorie d'É. Durkheim<sup>158</sup> sur la division de la réalité en deux domaines, le sacré et le profane, comme trait fondamental de la pensée religieuse. "L'opposition entre les deux mondes hétérogènes et incomparables entre eux: le sacré et le profane, n'est pas une donnée primitive de la conscience religieuse. Plus on recule vers les origines de l'humanité, plus la zone du profane se rétrécit, tandis que celle du sacré s'élargit"<sup>159</sup>. La théorie générale du sacrifice élaborée par H. Hubert et M. Mauss, laquelle ignore le sacrifice des *prāṇa*, est fondée sur les données védiques et sémitiques livrées par des sociétés évoluées, qui opposaient le sacré au profane. Par conséquent, les origines du *prāṇāgnihotra* doivent être recherchées en dehors du monde védique.

Le sacrifice védique fut introduit par les Ārya en Inde, où les populations autochtones avaient déjà une conception différente du sacrifice<sup>160</sup>. Les pré-Aryens pratiquaient soit des rites sanguinaires comportant l'ingestion de viande crue, et souvent l'homme figurait parmi les victimes, soit des rites impliquant des offrandes moins cruelles, connues sous le nom générique de *pūjā*. Celle-ci a connu un développement remarquable dans le culte des symboles et des images tel que le pratiquaient le bouddhisme et les religions du type *bhakti* (viṣṇuisme, śivaïsme). Dans ce culte, les images sont arrosées, enduites d'onguents ou de beurre, peintes en vermillon; en même temps, on apporte comme offrandes des guirlandes de fleurs, des feuilles, des morceaux d'étoffe; on procède à des fumigations; on allume des flambeaux; on y ajoute de la musique, des récitation et des danses.

Si, en général, l'origine anaryenne des sacrifices sanguinaires et humains, qui comportent l'ingestion de viande crue, n'a pas été mise en doute, en revanche les origines de la *pūjā* ont soulevé quelques discussions.

Le contraste entre le *yajña* et la *pūjā* a été remarqué depuis longtemps. En présentant la *pūjā* bouddhique comme un culte pieux des images et des reliques, E. Burnouf soulignait l'absence du feu comme intermédiaire entre l'adorateur et le dieu<sup>161</sup>, tandis que A. Barth considérait la *pūjā* comme "radicalement différente du *yajña*, du sacrifice traditionnel"<sup>162</sup>. Selon

157. H. Hubert et M. Mauss, *op. cit.*, p. 127. Sur le sacrifice extrême (*atidāna*, *atijajana*) chez les ascètes Pāsupata, voir G. Oberhammer, *La délivrance, dès cette vie* (jīvanmukti), Paris 1994, pp. 102-103.

158. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris <sup>2</sup>1925, p. 50.

159. J. Przyluski, *La participation*, Paris 1940, p. 18.

160. L. de La Vallée Poussin, *Indo-européens et Indo-iraniens. L'Inde jusque vers 300 av. J.-C.*, Paris 1936, pp. 317-318, 374-376.

161. E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Paris <sup>2</sup>1876, p. 303.

162. A. Barth, *Œuvres I*, p. 93.

J. Charpentier, le vocable *pūjā* est d'origine dravidienne<sup>163</sup>; son étymologie le rapproche du tamoul *pūśu-* et du kannada *pūsu-*, qui signifient “beschmieren, aufkleben, übermalen”. Ce sémantisme lui évoquait le traitement hindouiste des images, qui sont enduites d'huile ou peintes, spécialement en rouge. L'orientaliste suédois trouvait dans l'emploi de cette couleur – substitut du sang – un argument supplémentaire pour rapprocher la *pūjā* de la mentalité archaïque des aborigènes de l'Inde.

En acquiesçant à l'explication de J. Charpentier sur le caractère anaryen de la *pūjā*, J. Przyluski rapproche la *pūjā* des croyances végétalistes et l'oppose aux rites sanguinaires totémiques<sup>164</sup>. En analysant la valeur des offrandes, il les trouve susceptibles d'être offertes à un arbre. “Tout ce qu'on peut faire est de l'arroser ou de l'orner: on le peindra de belles couleurs; on le frottera, on l'arrosera, on y suspendra des guirlandes”<sup>165</sup>. La corrélation de la *pūjā* avec la dendrolâtrie est très importante pour ses origines ethnographiques; on arrive à rapprocher la *pūjā* des pratiques végétalistes des Négrito de Malaisie. L'interprétation de J. Przyluski est acceptée aussi par L. de La Vallée Poussin, qui fait cependant des réserves au sujet du caractère totalement non sanguinaire de la *pūjā*. En soulignant sa grande diffusion dans le monde indien, le savant belge affirme que le bouddhisme même fut à l'origine une *pūjā* doublée d'un système (*darśana*)<sup>166</sup>. En désaccord avec la plupart des indianistes, favorables à une origine anaryenne de la *pūjā*, P. Thieme utilise des arguments d'ordre exclusivement philologique pour affirmer l'appartenance de ce culte aux couches populaires de la société aryenne. À son avis, le mot dérive de la racine *PŪJ-* qui a les acceptions suivantes: 1. “[Einen Gast oder Ankömmling] durch gastliche Aufnahme (Begrüßung, Anbieten eines Sitzes, Fußwaschung, Bad, Schmuck, Erfrischungen) ehren, mit Ehrerbietung empfangen, bewirten”. 2. “[Einen Gott] als Gast (in den dem ankommenden Gast gegenüber gebräuchlichen Formen) ehren”. 3. “[Als göttliche Wesen verehrte Gegenstände: Waffen, Opfergeräte, oder Zaubermittel] durch Blumen, Wohlgerüche, Schmuck usw. (wie Götter) verehren”<sup>167</sup>.

En retenant de la thèse de P. Thieme l'idée selon laquelle la *pūjā* s'adresse surtout à la personne humaine ou à la divinité anthropomorphisée, nous nous rallions pour le reste au point de vue commun en la matière. Cependant, il faut tenir compte de certains aspects de la *pūjā*, tels qu'ils résultent de sa comparaison avec le sacrifice des *prāṇa*-sens.

Les textes bouddhiques sont parmi les premiers documents scripturaires sur la *pūjā*. En opposition avec le brahmanisme, le bouddhisme a adopté de bonne heure la *pūjā*, surtout comme un culte des reliques. Dans le *Visuddhimagga*, au sujet de la *pūjā* adressée par un mourant au Buddha, l'illustre auteur pāli Buddhaghosa précise la valeur symbolique des offrandes, chacune d'elles se rapportant à un objet sensoriel: les fleurs symbolisent la forme, la couleur (*rūpa*); les récitaions et la musique, le son (*sadda*); les parfums, l'odeur (*gandha*); le miel, la saveur (*rasa*); les vêtements, le tangible (*poṭṭhabba*). Le malade voit, entend, sent,

163. J. Charpentier, “Über den Begriff und die Etymologie von pūjā”, *Festgabe Hermann Jacobi*, Bonn 1926, pp. 276-297, en particulier pp. 284-285, 286. En fait, c'est H. Gundert qui avait rapproché, pour la première fois, le mot sanskrit *pūjā* du dravidien *pū-* “fleur”: “Die dravidischen Elemente im Sanskrit”, *ZDMG* 23 (1869), p. 528. Cf. W. Kirfel, “Die Lehnworte des Sanskrit aus den Substratsprachen und ihre Bedeutung für die Entwicklung der indischen Kultur”, *Lexis* 3 (1953), 2. p. 276 (*pūj* “ehren, verehren”).

164. J. Przyluski, “Totémisme et végétalisme dans l'Inde”, *RHR* 96 (1927), pp. 347-364 et du même auteur, *La participation*, pp. 104-112.

165. J. Przyluski, *La participation*, pp. 104-105. Cf. L. de La Vallée Poussin, “Totémisme et végétalisme”, *Académie royale de Belgique. Bulletins de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques* 15 (1929), 3, pp. 37-52, spécialement p. 40.

166. L. de La Vallée Poussin, *Indo-européens et Indo-iraniens*, pp. 318, 374-376.

167. P. Thieme, “Indische Wörter und Sitten”, *ZDMG* 93/18 (1939), pp. 105-107, 114.

goûte, touche ces offrandes<sup>168</sup>. On peut trouver une explication semblable dans d'autres textes, où la *pūjā* et son symbolisme sensoriel peuvent être réalisés intérieurement, "en méditation" (*bhāvanayā*), abstraction faite des offrandes matérielles<sup>169</sup>. Dans le bouddhisme, la *pūjā* suprême présente un autre aspect qui la rapproche du sacrifice des *prāṇa*. Il s'agit du sacrifice de la personne considéré comme le don total de soi envers les Buddha et les Bodhisattva (*ātmasamarpaṇa*, *ātmabhāvaniryātana*): "je me donne aux Buddha (Jina dans le texte) ainsi qu'à leurs fils (*ātma*), tout entier, sans réserve"<sup>170</sup>. Le *Saddharmapuṇḍarīka*, l'un des plus anciens *Sūtra* mahāyāniques, fait l'apologie de la *pūjā* suprême, sous la forme du suicide proprement dit. Pour honorer le Tathāgata, le Bodhisattva Mahāsattva Sarvasattvapriyadarśana se décide à faire l'abandon de son propre corps et s'y prépare pendant douze années. "Au bout de ces douze années, le Bodhisattva Mahāsattva Sarvasattvapriyadarśana, après avoir revêtu son corps de vêtements divins et l'avoir arrosé d'huiles odorantes, se donna à lui-même sa bénédiction, et ensuite consuma son corps par le feu, afin d'honorer le Tathāgata et cette exposition de la loi du Lotus de la bonne loi"<sup>171</sup>. Ce sacrifice lui assura une heureuse renaissance. De ce thème s'inspirent également les émouvants récits du recueil des *Jātaka*. La mort volontaire par détachement psychique et insensibilité corporelle est attestée dans d'autres textes mahāyāniques, dont fait mention le *Śikṣāsamuccaya*<sup>172</sup>. L'hagiographie bouddhique mentionne souvent des suicides d'*arhant*, qui s'ouvrent la gorge, et des cas d'autocrémation ou d'automutilation par le feu<sup>173</sup>.

Le tantrisme présente des données qui rendent plus vraisemblable un rapprochement entre *prāṇāgnihotra* et *pūjā*. L'intérêt des sources tantriques provient du fait qu'elles décrivent d'une manière détaillée la *pūjā* avec son symbolisme sensoriel, en même temps qu'elles fournissent des schémas sacrificiels identiques à ceux qui sont caractéristiques de la *pūjā* populaire. Le tantrisme accorde une place très importante au culte des forces, des énergies divines (*śakti*), qui résident dans le corps humain, accumulées notamment au niveau des centres du corps subtil appelés *cakra*. On retrouve, dans les descriptions de cette anatomie particulière, le panthéon intérieur des *prāṇa*-dieux exposé avec force détails. Le sacrifice fait aux dieux du panthéon intérieur rappelle le *prāṇāgnihotra*, mais il est plus raffiné et systématique. La *pūjā* tantrique, de même que la *pūjā* bouddhique, peut être accomplie

168. *Visuddhimagga* II, London 1921, p. 550; trad. III, London 1931, pp. 658-659.

169. P. Oltramare, *La théosophie bouddhique*, Paris 1923, p. 406. Le *Mahāyāna Sūtrālaṃkāra* XVII, 7 établit une différence entre *audārīkī pūjā* "culte grossier" et *sūkṣmā pūjā* "culte subtil" (texte et trad. par S. Lévi, 2 vol., Paris 1907-1911).

170. *Bodhicaryāvatāra* II, 8 (trad. L. de La Vallée Poussin, Paris 1907, p. 9). Les "vainqueurs" (*jina*), note le traducteur, sont ceux qui ont remporté la victoire sur le démon Māra, la passion et la mort. D'autre part. A. B. Keith (*Buddhist philosophy in India and Ceylon*, Oxford 1923, p. 285) décèle l'idée de l'*ātmabhāvaniryātana* chez l'orthodoxe Buddhaghosa dans la *Sumaṅgalavilāsinī* I, London 1886, pp. 231-232. En effet, le commentateur s'y réfère au refuge dans le Buddha par l'abandon de soi (*attānaṃ pariccajāmi*) et de sa vie (*jīvitaṃ ca pariccajāmi*).

171. *Saddharmapuṇḍarīka* XXII: *sa sarvasattvapriyadarśano bodhisattvo mahāsattvas teṣāṃ dvādaśānāṃ varṣānāṃ atyayaṇaṃ tam svam ātmabhāvaṃ divyair vastraiḥ pariveṣṭya gandhatailaplutaṃ kṛtvā svakam adhiṣṭhānaṃ akarot svakam adhiṣṭhānaṃ kṛtvā svam kāyaṃ prajvālayāṃ āsa tathāgatasya pūjākarmāṇaṃ 'śya ca saddharmapuṇḍarīkasya dharmaparyāyasya pūjārtham* (éd. H. Kern et Bunyiu Nanjio, p. 407, II. 5-8; trad. E. Burnouf, *Le Lotus de la bonne loi*, Paris 1852, p. 244).

172. Voir P. Oltramare, *La théosophie bouddhique*, p. 381 et M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur* II, Leipzig 1913, pp. 261-262.

173. Voir J. J. M. de Groot, *Le code du Mahāyāna en Chine*, Amsterdam 1893, p. 217; L. de La Vallée Poussin, "Quelques observations sur le suicide dans le Bouddhisme ancien", *Académie royale de Belgique. Bulletins de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques* 1919, n<sup>os</sup> 9-12, pp. 688-691. Sur l'autocrémation chez les bouddhistes, cf. l'article de 1963 par J. Filliozat cité ci-dessus (p. 34, n. 142).

extérieurement (*bahiḥ pūjā*), par des offrandes matérielles (*dravyāṇi*), ou mentalement (*manasā pūjā*), sous la forme d'un authentique sacrifice intérieur. Lorsque la *pūjā* est accomplie sur les deux plans à la fois, le sacrifice intérieur dépasse les gestes sacrificiels visibles, qui deviennent alors de simples supports matériels pour le vrai culte, qui, lui, est intériorisé.

La *pūjā* tantrique présente constamment les cinq sens ou facultés de connaissance (*jñānendriya*) mis en corrélation avec les cinq objets des sens, appelés essences pures (*tanmātra*), et les cinq grands éléments (*tattva*), qui leur correspondent selon le schéma suivant, dont la terminologie rappelle les réalités élémentaires du Sāṃkhya<sup>174</sup>.

| <i>jñānendriya</i> | <i>tanmātra</i>          | <i>tattva</i>               |
|--------------------|--------------------------|-----------------------------|
| odorat             | <i>gandha</i> (odeur)    | <i>prthivī</i> (terre)      |
| goût               | <i>rasa</i> (saveur)     | <i>ap</i> (eau)             |
| vue                | <i>rūpa</i> (forme)      | <i>agni</i> (feu)           |
| tact               | <i>sparsa</i> (tangible) | <i>vāyu</i> (vent)          |
| ouïe               | <i>śabda</i> (son)       | <i>ākāśa</i> (espace, vide) |

Les sens, leurs objets et les éléments matériels corrélatifs sont solidaires dans l'acte sacrificiel. En tenant compte de ces correspondances, il n'est pas difficile de retrouver, de même que dans le *Visuddhimagga* de Buddhaghosa, une valeur symbolique sensorielle pour les offrandes de la *pūjā* tantrique. On offre au *paramātmān* comme parfum l'élément terre (*mahītattva*), comme fleurs l'espace (*ākāśa*), comme encens l'élément vent (*vāyutattva*), comme lumière l'éclat (*tejas*), comme nourriture l'élément eau (*toyatattva*)<sup>175</sup>.

Le symbolisme sensoriel, tel qu'il résulte du texte cité, devient encore plus évident, si l'on compare au processus de la *bhūtaśuddhi*, où l'on assiste à une résorption successive des réalités élémentaires (*tattva*) l'une dans l'autre, qui implique aussi une dissolution des facultés sensorielles afférentes aux éléments. On fait dissoudre l'élément terre avec l'odeur, etc. ainsi que le nez dans l'élément eau; l'élément eau avec le goût, etc. ainsi que la langue dans l'élément feu; l'élément feu avec la forme, etc. ainsi que l'œil dans l'élément vent; l'élément vent avec le toucher, etc. ainsi que la peau dans l'élément espace; l'élément espace avec le son dans le moi (*ahaṃkāra*) et celui-ci dans la conscience, appelée le "grand" (*mahat*); on fait dissoudre cet élément (*mahattattva*) dans la Nature (*prakṛti*) et enfin celle-ci dans le *brahman*<sup>176</sup>. On retrouve dans ce texte *śākta* les moments importants du sacrifice prāṇique, qui sont le sacrifice réciproque des sens, le sacrifice dans le *prāṇa* central (*ātman* est remplacé par les dérivés psychiques *ahaṃkāra-mahat*) et leur sacrifice au *brahman*<sup>177</sup>.

174. Les schémas des correspondances renferment aussi les *karmendriya* et les *cakra*: A. Avalon, *The serpent power*, Madras 1953, pp. 125-126. Sur le dénombrement des constituants du monde selon le Sāṃkhya, voir J. Filliozat, *Les philosophies de l'Inde*, Paris 1970, pp. 68-73.

175. MNT III, 52: *gandham dadyān mahītattvaṃ puṣpam ākāśam eva ca / dhūpaṃ dadyād vāyutattvaṃ dīpaṃ tejah samarpayet / naivedyaṃ toyatattvena pradadyāt paramātmāne //*

176. MNT V, 95-97: *gandhādighrāṇasamyuktāṃ prthivīm apsu samharet / rasādijihvayā sārddham jalam agnau vilāpayet //* 95 *// rūpādicakṣuṣā sārddham agniṃ vāyau vilāpya ca / sparsāditvagyutaṃ vāyum ākāśe pravilāpayet //* 96 *// ahaṃkāre hared vyoma saśabdaṃ tan mahaty api / mahattattvaṃ ca prakṛtau tāṃ brahmaṇi vilāpayet //* 97 *//*

177. À propos de la "purification des éléments" (*bhūtaśuddhi*), on pourrait rappeler les rites préparatoires d'*adhivāsa(na)*, dont fait mention l'*Agni Purāṇa* (ch. LIX), cité par J. Estlin Carpenter (*Theism in medieval India*, London 1926, p. 291). Sur les rites préliminaires appelés *adhivāsa(na)* dans le śivaïsme āgamique, voir le chapitre VII de la section *kriyāpāda* du *Mṛgendrāgama*, trad. par H. Brunner-Lachaux, Pondichéry 1985, pp. 143-197.

Dans le *Mahānirvāṇa Tantra*, le sacrifice de la personne, appelé *ātmasamarpaṇa*, comme dans la *pūjā* bouddhique, est mis en rapport d'une manière encore plus évidente avec le sacrifice des fonctions physiologiques de la personne, accompli sans cesse, selon la prescription upaniṣadique, tant à l'état de veille que pendant le sommeil. Tout ce qui est fait par les *prāṇa*, la conscience (*buddhi*) ou le corps, à l'état de veille, de rêve ou de sommeil profond, soit par la pensée, la parole ou l'action, soit avec les mains, les pieds, le ventre ou l'organe de reproduction, tout ce qui vient d'être dit on doit le formuler comme l'offrande au *brahman*. Tout ce qui appartient au *sādhaka* est déposé aux pieds de la déesse Ādyā Kālī. Après avoir récité *om tat sat*, on doit faire le don de soi (*ātmasamarpaṇa*)<sup>178</sup>.

Le plus souvent la *pūjā* n'est pas adressée au *brahman*, mais à une divinité d'élection (*iṣṭadevatā*, *iṣṭadevī*), qui siège sur un *cakra* à l'intérieur du corps. Les offrandes faites à ces divinités peuvent être représentées par les *prāṇa* ou les *indriya* directement<sup>179</sup> ou indirectement par le langage gestuel, celui des cinq *mudrā* qui symbolisent *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *vyāna* et *udāna*<sup>180</sup>.

Au cours du rituel tantrique, la divinité intérieure peut être transférée à un *yantra* ou à une image au cours de la cérémonie appelée *prāṇapratiṣṭhā*<sup>181</sup>. Cette expression rappelle que l'hindouisme conserve l'ancienne identité du *prāṇa* et de la divinité intérieure: sacrifier une image ou un diagramme c'est lui mettre en place les *prāṇa*. Pendant ce rite, l'adepte (*sādhaka*) tient dans sa main une fleur et la divinité intérieure quitte son siège, qui se trouve dans le cœur, parcourt les canaux et les centres du corps subtil, avant d'arriver au niveau des narines sous la forme du souffle. Celui-ci est recueilli par la fleur de l'adepte et transporté jusqu'à l'image. Les *mantra* sont précis quant à la nature du transfert: "Que les *prāṇa* de cette divinité-là soient ici... que son *jīva* soit ici... que tous ses sens soient ici... la parole, l'esprit, la vue, l'odorat, l'ouïe, le toucher... qu'ils viennent ici et qu'ils se sentent à l'aise longtemps"<sup>182</sup>. On adore l'image animée par une *pūjā* intérieure, qui entretient les *prāṇa* déposés lors de la consécration. L'image est nourrie par la concentration mentale (*dhyāna*) de l'adepte, qui lui apporte une nourriture psychique subtile. Les *prāṇa* de l'adepte sont l'*anna* de la divinité et la *pūjā* dure aussi longtemps que la méditation (*dhyāna*)<sup>183</sup>. Les images qui cessent d'être adorées perdent leur caractère sacré pour devenir de simples objets, sans valeur sacrée. Parfois la désacralisation est consécutive au retour de la divinité dans le corps du dévot, préparé à cet effet par la purification *bhūtaśuddhi*, quand l'initié place les *prāṇa* de la Déesse dans son corps<sup>184</sup>.

178. MNT VI, 178-181: *itaḥ pūrvam prāṇabuddhidehadharmādhikārataḥ / jāgratsvapnasuṣuptyante 'vashthāsu prakīrtayet // 178 // manasānte vaded vācā karmaṇā tadanantaram / hastābhyām padataḥ padbhyām udareṇa tataḥ param // 179 // śīśnayā yat kṛtaṁ cōktvā yat smṛtaṁ padato vadet / yad uktaṁ tat sarvaṁ iti brahmārpaṇam udrāyēt / bhavatv ante māṁ madīyaṁ sakalaṁ tadanantaram // 180 // ādyākālīpadāmbhoje arpayāmi padam vadet / prāṇavaṁ tat sad ity uktvā kuryād ātmasamarpaṇam // 181 //*

179. Cf. MNT V, 145.

180. MNT VI, 92: *tataḥ prāṇādimudrābhiḥ pañcabhiḥ prāśayed dhaviḥ*. La position des mains dans ces *mudrā* est décrite par A. Avalon à la page 164, n.7. Cf. A. K. Coomaraswamy et D. Gopālakrishnāyā, *The mirror of gesture*, New York 1936, p. 57 (*mukulamudrā*).

181. Sur l'"installation du souffle" (*prāṇapratiṣṭhā*–*pratiṣṭhāna*), qui désigne le rite de consécration, à savoir de vivification des images, voir H. Zimmer, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*, Berlin 1926, p. 57. Cf. S. Gupta, D. J. Hoens et T. Goudriaan, *Hindu tantrism*, Leiden-Köln 1979, pp. 139, 150.

182. MNT VI, 71-74: *amṣyā devatāyās ca prāṇā iha... amṣyā jīva iha... sarvendriyāni... vāimanonāyanaghrāṇa-śrotravak... ihāgatya sukhaṁ ciraṁ tiṣṭhantu*. La consécration d'une image peut se dérouler aussi comme un rite d'imposition des *tattva* (*tattvanyāsa*): les éléments sont placés dans les organes des sens qui leur correspondent dans l'image (MNT XIII, 293-297).

183. Voir H. Zimmer, *op. cit.*, p. 61.

184. MNT V, 105: *taddehe devyāḥ prāṇān nidhāpayet*. Sur le culte intérieur et extérieur, cf. H. Brunner, "Le mysticisme dans les āgama śivaïtes", *Studia missionalia* 26 (1977), pp. 306-310.



En dehors des images ou des *yantra*, la divinité peut être installée de façon transitoire dans un pot de terre jusqu'à ce que l'image définitive soit disponible. Le récipient est souvent présent dans le rituel tantrique. On croit que les divinités résident dans son contenu ou même dans ses parois<sup>185</sup>. L'adoration du pot se fait d'après les prescriptions rituelles: il est rempli d'eau ou d'un autre liquide, est peint en vermillon ou avec de la pâte de santal, est enduit de lait caillé; on y accroche des guirlandes; on procède à des fumigations; on allume des flambeaux; on suspend autour de son col un chiffon<sup>186</sup>. Le culte du pot comporte un rite nommé *pañcīkaraṇa*, qui ne laisse subsister aucun doute quant à sa signification sensorielle. Au cours de cette cérémonie, les sens sont évoqués par des gestes (*mudrā*): l'ouïe, en faisant retentir le pot avec une gerbe d'herbe *darbha*; le toucher, en faisant le geste de le voiler (*avagunṭhanamudrā*); la vue, en fixant, sans ciller, le regard sur le pot et enfin l'odorat, en le reniflant à trois reprises<sup>187</sup>.

\*

Si l'on considère les sources bouddhiques et hindoues, on conclut à l'existence d'un sacrifice des *prāṇa*-sens dans la *pūjā*, dont la ressemblance avec le *prāṇāgnihoṭra* des textes védiques est frappante. Mais il faut étudier de plus près la *pūjā*, en dehors des textes, pour saisir sa signification sensorielle. Il est préférable de prendre comme point de départ le culte des symboles aniconiques, comme le vase ou le pot, qui est un des symboles les plus rudimentaires, les plus archaïques. Notre choix s'explique par le fait qu'on peut déceler une continuité de ce symbole dans les textes, aussi bien que dans les données ethnographiques et religieuses concernant les aborigènes de l'Inde. Il est évident que le culte du vase, si important dans le tantrisme, se rattache au fond préaryen du sous-continent. Ce culte jouit encore de nos jours d'une large diffusion dans la plaine indo-gangétique, où il est associé au culte phallique et à la dendrolâtrie<sup>188</sup>. On retrouve de même ce culte chez les populations aborigènes du sud de l'Inde, où le pot joue souvent le rôle de *grāmadevatā*. Le pot a une signification précise, que révèlent les données scripturaires, ethnographiques et même archéologiques<sup>189</sup>: il est un substitut du corps humain, un réceptacle des *prāṇa* ou *indriya*. Ce symbolisme ressort assez clairement de l'*Atharvaveda*: "Il y a une coupe: l'orifice est de côté, le fond en haut. En elle est déposée la gloire à toutes formes. Là siègent les Sept Sages ensemble, qui furent les gardiens de cette vaste [coupe]"<sup>190</sup>. Dans l'explication de ce vers (*śloka*), reproduit légèrement modifié, la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* identifie la coupe avec le corps humain (ou la tête) et les Sept Sages avec les sept *prāṇa*: "La coupe qui a l'orifice en bas et le fond en haut, c'est le corps (ou la tête) qui a, en effet, l'orifice en bas et le fond en haut. En lui (ou en elle) est déposée la gloire à toutes formes. En effet, les *prāṇa* sont la gloire à toutes formes: c'est donc les *prāṇa* qu'il [le vers] désigne ainsi"<sup>191</sup>. D'autre part Yāska, dans l'explication du passage de l'*Atharvaveda*,

185. *MNT* V, 72-73 et *passim*. Le pot est considéré comme sacré, parce que Viśvakarman l'a fabriqué en prenant part après part de différentes divinités (*MNT* V, 181). Cf. *infra*, p. 56, n. 11.

186. *MNT* VIII, 159-161; X, 139-146. Cf. *infra*, p. 57.

187. *MNT* V, 193.

188. Cf. J. Boulnois, *Le caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne de l'arbre, de la pierre, du serpent et de la déesse-mère*, Paris 1939, pp. 14, 28.

189. Sur l'idéologie du récipient, voir *infra*, pp. 55-67.

190. *AV* X, 8, 9: *tiryagbīlāś camasa ūrdhvabudhnaś tasmin yaśo nihitaṃ viśvarūpam / tad āsata ṛṣayaḥ sapta sākam ye asya gopā mahato babbhūvuh* // Traduction d'après L. Renou, *Hymnes spéculatifs du Vēda*, Paris 1956, p. 166. Voir *supra*, p. 26.

191. *BĀU* II, 2, 3: *arvāgbīlāś camasa ūrdhvabudhna itīdaṃ tac charītra (chira) eṣa hy arvāgbīlāś camasa ūrdhvabudhnaś tasmin yaśo nihitaṃ viśvarūpam iti prāṇā vai yaśo nihitaṃ viśvarūpam prāṇān etad āha*. Voir *supra*, p. 26.

identifie les sept ṛṣi sur le plan divin (*adhidaivatam*) avec les rayons du soleil et sur le plan du soi (*adhyātmam*), avec les *indriya*<sup>192</sup>. Il résulte de la confrontation des deux textes que le vase identifié au corps humain contient un principe divin, appelé *prāṇa* ou *indriya*. C'est une identification indirecte, mais quand même importante, puisqu'elle intervient avant la *Kauṣītaki Upaniṣad* (II, 15) et la *Kaṭha Upaniṣad* (III, 4), où l'on trouve les premières attestations du mot *indriya* avec la signification de *prāṇa*-sens. D'autre part, on doit souligner que la synonymie de ces deux vocables tient du symbolisme du vase, qui est tributaire des croyances du monde préaryen. En effet, dans les rites funéraires de l'Inde aborigène, aujourd'hui encore, le récipient, de même que la pierre, l'arbre ou l'image, est utilisé comme substitut du corps pour retenir, à titre provisoire ou définitif, l'esprit des morts au sein de la communauté. Sur ces récipients, très souvent, sont indiqués le nez, les yeux et la bouche de l'homme<sup>193</sup>.

Les rapports étroits qui existent, dans les rites funéraires, entre l'arbre, d'une part, et la pierre et le pot, de l'autre, expliquent l'identité de la *pūjā* des symboles avec celle des arbres, et J. Przyluski a bien mis en évidence ce rapprochement.

Dans les croyances des tribus végétalistes, les arbres abritent les esprits des ancêtres ou des divinités locales<sup>194</sup>. Ces croyances font corps commun, semble-t-il, avec les coutumes funéraires des tribus aborigènes. Les Khāsi du Bengale de l'Est déposent les cadavres dans les creux des arbres; les Nāga les suspendent aux arbres et les Gond Māriya les brûlent après les avoir fixés aux arbres. Les Gond semi-hindouisés du Bengale exposent les cadavres sur les arbres; c'est là le premier temps de la sépulture<sup>195</sup>. L'arbre utilisé comme abri, même provisoire, du cadavre ou de l'esprit tient d'une représentation végétaliste du monde, qui relie la vie de l'homme à celle des plantes: suspendre le cadavre à un arbre signifie que l'homme retourne au végétal, dont il descend. Il semble donc que la *pūjā* de l'arbre<sup>196</sup> s'adresse, à proprement parler, à l'ancêtre ou à la divinité qui réside dans le végétal. Le vase, comme la pierre, se trouve souvent attaché à l'arbre, soit suspendu aux branches, comme dans le culte du pippal, soit placé à la racine de l'arbre. Le pot, lui aussi, est devenu objet de la *pūjā* en tant que réceptacle de la substance psychique du mort<sup>197</sup>.

Il semble que la *pūjā*, qui fut à l'origine un culte funéraire des ancêtres, s'est progressivement transformée en un culte des divinités locales, à mesure que les esprits des morts retenus dans l'arbre, dans la pierre, dans le pot ou dans les images sont devenus des divinités proprement dites. Dans l'Inde villageoise, on observe une forte ressemblance entre le culte des morts et celui des divinités<sup>198</sup>. Jusqu'à une date relativement récente et probablement même aujourd'hui,

192. Nir XII, 38. Pour d'autres textes, voir *infra*, pp. 55-67.

193. J. Boulnois, *Le caducée*, pp. 141-142. Sur la rétention de l'âme dans les objets, voir plus loin l'analyse du *saṃpradāna*.

194. W. Crooke, *The popular religion and folk-lore of Northern India* II, Westminster<sup>2</sup> 1896, pp. 90-94.

195. W. Crooke, *op. cit.* II, pp. 85, 103. On suspend parfois aux arbres les os enveloppés dans une pièce de soie (W. Caland, *Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche*, Amsterdam 1896, p. 105, n. 384). Pour les pratiques funéraires dans les îles Andaman, voir M. V. Portman, "Disposal of the dead amongst the Andamanese", *IA* 25 (1896), p. 56. En ce qui concerne les pratiques dans l'Inde ancienne, cf. *MBhā* I, 90, 17ab (éd. Calcutta I, p. 132) = I, 85, 17ab (éd. critique); *Arthaśāstra* XIII, 2, 29-34; *Vetālapañcaviṃśatikā* I (prologue). Voir aussi J. N. Tiwari, *Disposal of the dead in the Mahābhārata*, Varanasi 1979.

196. W. Crooke, *The popular religion* II, pp. 95, 99-104.

197. En ce qui concerne la mentalité selon laquelle la pierre et le pot sont des symboles-substituts d'un être humain, on peut mentionner des croyances similaires au Nigeria, comme le montre C. K. Meek dans ses *Tribal studies in northern Nigeria* II, London 1931, pp. 402-403. Cf. L. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris 1938, pp. 217-218.

198. Voir J. Boulnois, *Le caducée*, p. 142. Cf. W. Crooke, *The popular religion* I, pp. 106-107.

les morts deviennent des divinités, avec leur culte et leurs dévots<sup>199</sup>. Pour cette explication des faits plaident également les discussions qui ont eu lieu en 1937, à la Société française de philosophie, sur le thème “La mythologie primitive et la pensée de l'Inde”. Selon P. Mus; qui a suscité le débat, le vrai dieu de l'Inde est le Grand Ancêtre, Un cosmique et Homme primordial, conçu comme “la somme des perceptions possibles”, à cause de la primauté de l'acte perceptif dans la mentalité indienne, fondée sur l'idée de la participation<sup>200</sup>. Cette conclusion correspond à l'équation personne humaine = somme des *prāṇa*, qu'on a déjà mise en lumière plus haut.

Sans chercher à opérer une généralisation dans le cas de la *pūjā*, notion trop complexe pour la réduire à un schéma abstrait, il convient seulement d'observer qu'elle peut être ramenée, en grande partie, à un culte des images ou des symboles contenant les *prāṇa* divins. Ce culte se manifeste par des offrandes faites sans mobile égoïste et destinées à nourrir les *prāṇa* divins. Puisque ceux-ci peuvent être ranimés magiquement par une projection directe des *prāṇa* de l'adorateur<sup>201</sup>, il est donc possible d'expliquer de cette manière le symbolisme sensoriel, si souvent rencontré dans la *pūjā* depuis Buddhaghosa jusqu'à l'hindouisme contemporain<sup>202</sup>.

\*

Si le *prāṇāgnihotra* au sens strict nous a mis, par l'intermédiaire de la *pūjā*, en présence de l'Inde anaryenne, le *sampradāna*, qui n'est qu'une forme du sacrifice des *prāṇa*, élargit davantage cette perspective à l'Inde extérieure et au-delà. Les rares orientalistes qui ont étudié ce rite furent tentés d'y reconnaître des traits anaryens. Après A. B. Keith, qui avait considéré le *sampradāna* comme un amalgame d'idées primitives, P. Mus a éclairci le problème et fait état d'une influence autochtone sur cette pratique particulière<sup>203</sup>. En poursuivant l'investigation sur les rites *prāṇiques*, on peut trouver d'autres preuves qui plaident dans le même sens. Ainsi on aborde en premier lieu les rites funéraires, qui mettent en évidence, de la part de la communauté, un souci tout à fait particulier de retenir dans son sein les énergies sacrées des mourants, fixées dans un corps de substitution. Dans le *sampradāna*, qui est un rite funéraire, le corps du fils se substitue à celui du père, et remplit ainsi la même fonction que le pot, la pierre ou l'arbre.

Des croyances similaires au *sampradāna* se retrouvent sur une grande aire culturelle au-delà du sous-continent indien, notamment dans le monde indonésien. R. Hertz<sup>204</sup> a étudié la

199. W. Crooke, *op. cit.* I, pp. 175-229 (le chapitre “The worship of the sainted dead”). Cf. A. C. Lyall, *Études sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient* II<sub>1</sub>, Paris 1907, pp. 355-356.

200. *Bulletin de la Société française de philosophie* 37 (1937), 3, pp. 83-86. Sur les êtres mythiques dans la pensée archaïque, voir L. Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, Paris 1927, p. 51: “Or, l'ancêtre mythique est naturellement représenté comme portant en soi la force mystique la plus intense. Il est par excellence un réservoir et une source de *mana*”.

201. La *dīkṣā*, que les *Brāhmaṇa* dépeignent comme un sacrifice des *prāṇa*, a été depuis longtemps rapprochée du suicide religieux chez les populations autochtones. Sans partager l'opinion de H. Oldenberg (*La religion du Vēda*, pp. 341-342) concernant la *dīkṣā* ṛgvédique, dont l'attestation est contestée par A. Barth (*Journal des savants* 1896, pp. 472-473), L. de La Vallée Poussin se rallie à la thèse de ce dernier: “De bons juges, et je me rangerais volontiers à leur avis, pensent qu'il y a ici (*scil.* dans la *dīkṣā*) des usages et des concepts étrangers à la tradition des Rishis” (*Indo-européens et Indo-iraniens*, pp. 291, 367-368).

202. “Die Darbringung von Wasser, Wohlgerüchen, Blumen, Räucherwerk und Lichtern symbolisiert die fünf Elemente, aus denen der Leib besteht” (H. von Glasenapp, *Der Hinduismus*, München 1922, p. 384).

203. P. Mus, *Barabudur*, Avant-propos, pp. \*120-\*121.

204. R. Hertz, “Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort”, *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, Paris 1928, pp. 1-98.

représentation de la mort en Indonésie et esquissé le cadre général de ce problème. Comme ailleurs, les funérailles ne comportent pas un seul temps. Entre les obsèques provisoires et les définitives s'écoule un laps de temps variable, égal en moyenne au temps nécessaire pour que le squelette du cadavre, exposé dans ce but, soit décharmé. Cet intervalle, qui coïncide avec la période de deuil, est critique tant pour l'âme du défunt que pour sa famille. En s'appuyant sur de nombreuses données, R. Hertz a mis en lumière la signification de la double sépulture: entre les deux obsèques, la famille ou la communauté doit résoudre le grave déséquilibre que provoque, dans son économie magique, la mort d'un des ses membres. La crise est écartée par la réintégration du mort dans la société avec le statut d'ancêtre<sup>205</sup>. Le passage d'un statut à l'autre est une opération périlleuse, qui implique un rituel assez complexe. Le passage se termine par les obsèques finales, quand l'âme du mort acquiert un corps nouveau, glorifié, avec lequel le trépassé sera intégré dans la famille des ancêtres<sup>206</sup>.

Le groupe retient pour lui la personne psychique du mort dans un substitut du corps désintégré, représenté par une relique, un symbole ou une image sacrée (masque ou statue). Précisons que les symboles et les images n'ont aucune valeur sacrée tant que l'on ne leur a pas transféré la personne du défunt<sup>207</sup>. Avant d'être utilisé seul, le masque est associé aux reliques<sup>208</sup>.

L'association entre le masque et les reliques montre, une fois de plus, le caractère de substitut des images: le masque remplace le crâne, qui est la plus importante des reliques, en tant que siège par excellence des facultés de l'homme<sup>209</sup>. La pratique d'un substitut provisoire du corps semble être plus récente. On fixe ainsi l'âme immédiatement après la mort, pour éviter la présence prolongée du cadavre en décomposition. Lors des secondes obsèques, on procède au transfert dans l'image définitive. En Chine, où la double sépulture est attestée dès le Néolithique<sup>210</sup>, l'âme-souffle du trépassé était fixée dans une tablette provisoire, d'où elle devait passer au cours de la cérémonie finale dans la tablette définitive, autour de laquelle s'organise le culte<sup>211</sup>.

L'Inde présente la double sépulture dans la cérémonie de la crémation, la manière la plus usitée de disposer du cadavre. La crémation n'est pas la cérémonie finale, car les os et les restes de la combustion sont rassemblés et déposés quelque temps plus tard dans le tertre

205. R. Hertz, "Contribution", pp. 48 sqq.

206. L'intégration dans la société des ancêtres équivaut en bonne partie à une réintégration dans la société des vivants. Pour la mentalité dite primitive, la différence entre morts et vivants relève du statut social plutôt que de la condition biologique (R. Hertz, *op. cit.*, p. 51; L. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique*, pp. 160-161).

207. A. C. Kruijt (puis Kruyt) "Indonesians", *ERE* VII, p. 247.

208. A. C. Kruyt, "La momification des morts et la croyance à l'immortalité chez les habitants du Célèbes central", *Actes du Congrès international d'histoire des religions tenu à Paris en octobre 1923*, vol. I, Paris 1925, pp. 313-315.

209. R. Hertz, "Contribution", pp. 50-51. Cf. É. Aymonier, "Les Tchames et leurs religions", *RHR* 24 (1891), pp. 263-264; M. V. Portman, "Disposal of the dead", p. 56.

210. H. Maspero, *La Chine antique*, Paris 1927, p. 184, n.1. Sur l'exposition du cadavre et les funérailles en plusieurs temps dans la Chine moderne, voir J. J. M. de Groot, *The religious system of China* III, Leide 1897, pp. 1066, 1416-1417.

211. D'accord à ce sujet avec Éd. Chavannes, M. Granet voit dans la tablette un équivalent de la statue, en raison de l'identité qui existe entre la cérémonie de consécration des tablettes et celle pour l'animation des statues bouddhiques: la ponction de la tablette correspond à l'ouverture des orifices de la tête. "Un être humain est défini par les sept ouvertures du visage... Les yeux sont les plus importantes... Pointer la tablette, c'est lui donner, avec (les yeux et les ouvertures qui constituent) *la face* (humaine), l'existence. Exister (face à autrui) se dit: *avoir la face* (mot à mot: *visage et yeux*)."  
(*Danses et légendes de la Chine ancienne* I, Paris 1926, pp. 335-336, n.1).

funéraire<sup>212</sup>. H. Oldenberg fut un des premiers à remarquer que le rituel funéraire en deux temps, obsèques provisoires et funérailles définitives, tel qu'il est décrit dans les textes sanskrits, se rapproche des coutumes propres aux peuples primitifs<sup>213</sup>. W. Caland se réfère aussi à un rapprochement entre l'érection du tertre funéraire (*śmaśānakaraṇa*) et les obsèques finales des Dayak<sup>214</sup>. La distinction entre les deux temps de la sépulture est évidente surtout chez les Toda. Ceux-ci désignent sous le nom de "premières obsèques" la crémation du cadavre, par contraste avec les "secondes obsèques"; jusqu'à la cérémonie finale, les reliques enveloppées d'un manteau sont traitées comme le cadavre lui-même. Chez eux, le mot *kedr* désigne à la fois le cadavre, l'intervalle entre les deux obsèques et l'état de deuil des parents<sup>215</sup>.

D'après l'ancienne littérature indienne, il semble que la crémation n'était pas l'unique moyen de disposer du mort<sup>216</sup>. En effet, le *Rgveda* (X, 15, 14) mentionne des ancêtres brûlés (*agnidagdha*) et non brûlés (*anagnidagdha*). De même, l'*Atharvaveda* (XVIII, 2, 34) évoque les pères qui sont "enterrés" (*nikhāta*), "parsemés" (*upta*), "brûlés" (*dagdha*) ou "élevés" (*uddhita*). Au sujet de la dernière catégorie, Louis de La Vallée Poussin se demande, à juste titre, si les cadavres étaient "exposés sur une plate-forme ou sur un arbre?"<sup>217</sup>. La question nous semble pertinente. En effet, comme il a été signalé plus haut à propos des croyances végétalistes, les Gond du Bengale suspendaient, de même que les Indonésiens, les cadavres aux arbres comme une première phase de la sépulture. Pour les cadavres exposés, de même que pour les restes de la crémation, il y avait des cimetières appelés en pâli *sīvathikā* ou *āmakasusāna*. L'adjectif *āmaka* "crû, non cuit", qui qualifie ici *susāna* (skr. *śmaśāna*), laisse supposer l'existence de lieux où l'on exposait les cadavres qui n'étaient pas brûlés<sup>218</sup>.

Dans le sous-continent indien, comme en Indochine ou en Chine, l'âme du défunt peut trouver un abri provisoire dans une cabane ou dans une "pierre vivante" (*jīvkhāḍa*)<sup>219</sup>. Chez les Nāga, les Khariya et les Nāyar du sud de l'Inde, les images sont utilisées même provisoirement jusqu'à la sépulture finale<sup>220</sup>.

Reliques, symboles ou images sont susceptibles de recevoir la substance spirituelle du défunt, laquelle est également transmissible et peut même être fixée dans le corps d'un vivant. Un fils est apte à devenir un abri vivant pour l'âme de son père décédé. Selon la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, celui-ci gardera ainsi un support dans ce monde: les *prāṇa* divins, immortels, du père pénètrent dans le fils, conformément au rite du *saṃpradāna* (*supra*, p. 35). Les données indiennes et indonésiennes montrent clairement la liaison qui existe entre le *saṃpradāna* et la pratique par laquelle l'âme est fixée dans un substitut du corps. Dans l'île de Nias, à l'ouest de Sumatra, le chef du village procède, au seuil du trépas, à la transmission de son essence

212. La perte des os après la crémation était sévèrement punie: *ŚB* XI, 6, 3, 11; XIV, 6, 9, 28 (A. A. Macdonell, *Vedic mythology*, p. 166). Sur le rassemblement des ossements (*asthisamcayana*), voir W. Caland, *Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche*, pp. 99-112. Après la guerre, les fouilles françaises dans l'Inde du Sud ont confirmé la pratique funéraire des inhumations multiples sans crémation, mais avec décharnement préalable. Voir J.-M. Casal et G. Casal, *Site urbain et sites funéraires des environs de Pondichéry*, Paris 1956, pp. 17-20, 27, 38-39, 51-52.

213. H. Oldenberg, *La religion du Vēda*, p. 475.

214. W. Caland, *Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche*, p. 180.

215. W. H. R. Rivers, *The Todas*, London-New York 1906, pp. 337-371 et 372-404 (ch. XV-XVI sur les cérémonies funéraires).

216. Voir L. de La Vallée Poussin, *Indo-européens et Indo-iraniens*, p. 74-75. Cf. A. A. Macdonell, *Vedic mythology*, p. 165. Pour les pratiques funéraires chez les Indiens, lire P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra* IV, Poona 1953, pp. 179-266.

217. L. de La Vallée Poussin, *op. cit.*, p. 75, n. 2.

218. T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, London 1926, p. 80.

219. W. Crooke, "Death and disposal of the dead (Indian, non-Aryan)", *ERE* IV, p. 480.

220. W. Crooke, "Ancestor-worship and cult of the dead (Introduction)", *ERE* I, p. 431.

spirituelle (*ehēha*), sous la forme du souffle, à son successeur. L'héritier, qui peut être son propre fils ou une autre personne, doit inhaler le dernier souffle du mourant. La transmission filio-paternelle s'effectue de la manière suivante: le père est couché face à la terre sur le plancher d'une cabane, construite sur pilotis; au-dessous, le fils aspire par un tuyau de bambou, qui passe par un trou pratiqué dans le plancher, le dernier souffle du père. Faute de successeur, le souffle est capté dans un sac attaché à l'image du défunt, pour qu'il y soit fixé<sup>221</sup>. En Inde aussi, ces pratiques comportent des variantes, notamment au Mahārāṣṭra, où se développa, du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, le mouvement sectaire des Gāṇapatya, connus pour leur dévotion à Gaṇeśa ou Gaṇapati. Le culte de ce dieu à tête d'éléphant se manifesta en particulier aux environs de Poona et à Cincvad (Chinchwad), un village tout proche. Selon la tradition, en 1640, Gaṇeśa s'incarna dans la personne d'un brahmane pieux de Cincvad. Après la disparition de celui-ci en 1651, l'essence sacrée du dieu fut retransmise à ses descendants en ligne directe durant sept générations. Après la mort du dernier descendant direct, en 1810, l'essence sacrée se manifesta dans un vase, et cette révélation s'est poursuivie jusqu'à notre époque<sup>222</sup>.

La transmission et la fixation de l'essence d'une personne mourante dans le corps du descendant rappellent la pratique plus sauvage de l'endocannibalisme, attestée dans l'aire culturelle de la double sépulture. La consommation de la chair d'un mort par ses proches parents n'a pas de raisons profanes, d'ordre alimentaire. En Indonésie, l'endocannibalisme est pratiqué dans l'intervalle entre les deux sépultures, afin que les survivants "intègrent à leur propre substance la vitalité et les qualités spéciales du défunt, qui résidaient dans sa chair: si on laissait celles-ci se dissoudre, la communauté perdrait des forces qui doivent lui revenir"<sup>223</sup>. Les modalités de l'endocannibalisme sont très variées. Pour la plupart, les sécrétions putrides qui résultent de la décomposition du cadavre sont collectées à l'aide d'un tube de bambou, passé par un trou pratiqué au fond du cercueil. La collection se fait chaque jour ou à des périodes fixes, par les parents les plus proches, qui quelquefois les mangent mélangées à du riz. Là où le rite est devenu une formalité, les parents se bornent à frotter leurs corps avec ces sécrétions putrides<sup>224</sup>.

Bien qu'au premier abord un rapprochement entre le cannibalisme et la transmission rituelle du souffle semble difficile, le lien organique entre les deux pratiques est cependant évident. D'ailleurs, Frazer, qui traite de ce rite dans l'île de Nias au chapitre sur l'héritage de l'âme, le met en rapport avec les rites cannibales de succession. On doit souligner à ce sujet qu'en Indonésie le même dispositif du tube de bambou, passé par le plancher de la cabane funéraire ou du cercueil, est utilisé pour s'approprier l'essence de la personne, sous forme de souffle ou de sécrétions putrides.

L'endocannibalisme est en rapport avec la double sépulture dans la Chine antique également, où la succession comportait pour le descendant l'obtention des vertus du défunt. Il semble que l'ingestion du bouillon fait de la chair du défunt était obligatoire pour ses fils<sup>225</sup>.

221. E. Modigliani, *Un viaggio a Nias*, Milano 1890, p. 277 (*ehēha* "spirito ereditario"). Sur "l'héritage de l'âme", cf. J. G. Frazer, *Le rameau d'or*, éd. abrégée, Paris 1923, p. 276.

222. J. G. Frazer, *op. cit.*, pp. 94-95. Cf. R. G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious systems*, Strassburg 1913, p. 150. Voir à ce sujet en dernier lieu P. B. Courtright, "Gāṇapatyas", M. Eliade (éd.), *The encyclopedia of religion* V, New York-London 1987, pp. 481-482.

223. R. Hertz, "Contribution", p. 27.

224. *Ibid.*, p. 9, n. 4.

225. M. Granet, *La civilisation chinoise*, Paris 1929, p. 255-256. Cf. du même auteur, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, p. 164; *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, traduits et annotés par Éd. Chavannes. II, Paris 1897, p. 307.

Le *saṃpradāna* cannibale est attesté en Inde dès l'antiquité sous une forme plus cruelle que celle dont nous avons fait mention ci-dessus. On n'attendait pas la mort des vieillards pour se nourrir de leur chair. Ils étaient tués et puis mangés comme les autres membres de la communauté menacés par la maladie ou une autre faiblesse, afin d'assurer l'interception des forces sacrées en danger de se perdre. Un passage d'Hérodote, souvent cité et qui touche aux pratiques cannibales des Padéens de l'Inde, permet de saisir, par la limitation du repas aux plus proches parents, la valeur rituelle de leur anthropophagie: "Quand un des leurs tombe malade, homme ou femme, si c'est un homme, les hommes les plus liés avec lui le tuent, alléguant que, si la maladie le consume, ses chairs sont gâtées pour eux; lui nie être malade; mais eux refusent de le croire, le mettent à mort et s'en régalent; pareillement, si c'est une femme qui tombe malade, les femmes qui ont avec elle les relations les plus familières se conduisent de la même façon que les hommes. Car quiconque est parvenu à la vieillesse est immolé et sert à un festin"<sup>226</sup>. Des témoignages similaires se trouvent chez Strabon. Cet auteur mentionne, d'après Mégasthène, les coutumes des montagnards indiens "qui mangent les corps de leurs parents"<sup>227</sup>. Il n'est pas impossible que quelques-unes de ces tribus soient tibéto-birmanes. En effet, dans le *Périple*, les cannibales sont présentés avec des visages chevalins (*ἵππιόπρῳποι*), trait qui nous rappelle l'épithète sanskrite *aśvavadana* appliquée aux Tibétains<sup>228</sup>. Du même groupe ethnique pourraient faire partie les Kirāta, qui, d'après le *Rāmāyaṇa*<sup>229</sup>, se repaissent de chair humaine (*puruṣādaka*). Ces coutumes se sont perpétuées, d'après le chirurgien J. Taylor, jusqu'au milieu du siècle dernier: les Kuki, installés dans les monts Chin, entre l'Assam et la Birmanie, tuaient les vieillards et les malades et ils en mangeaient la chair, pour que leurs âmes restassent ainsi à l'intérieur de la tribu et pour qu'elles fussent exemptes de la transmigration dans des corps d'animaux<sup>230</sup>.

W. Crooke, qui fait des réserves sur la pratique de l'ingestion des cadavres ("India has so far supplied no clear examples"), relate l'habitude des tribus de l'Assam et de la Haute-Birmanie de manger les vieillards pour s'emparer de leurs puissances et de leurs vertus.

226. Hérodote, *Histoires* III, 99. Cf. III, 38: les *Καλλατῖαι*, peuple indien de teint foncé (cf. skr. *kāla* "noir"), mangeaient leurs parents morts.

227. Strabon, *Géographie* XV, 1, 56. Quoique les écrivains gréco-latins puissent, semble-t-il, leur renseignements en la matière dans Hérodote et Mégasthène, il y a des auteurs qui fournissent des indications montrant une connaissance plus proche de la réalité. Ainsi, Archelaus Rex affirme que l'immolation et la manducation des parents était une pratique considérée par les aborigènes comme un acte pieux et non comme un crime: "quod ibi non sceleris, sed pietatis loco numerant" (*Fontes historiae religionum Indicarum*, p. 46). Cf. Pomponius Mela: "caesorumque visceribus epulari fas et maxime pium est" (*ibid.*, p. 56). Plus surprenant paraît le témoignage de Claudius Aelianus (170-235 environ), d'après lequel un enfant enterra en lui ses parents morts (*ibid.*, p. 142). C'est aux mêmes usages que se rapporte aussi Pline l'Ancien (*Histoire naturelle* VI, 55), dans son texte sur l'anthropophagie des Casires: "iam Indorum, Casiri introrsus ad Scythas versi, humanis corporibus vescuntur". Cf. Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie* III, 2, col. 1652: s. v. "Casiri" (W. Thomaschek). F. Paudler, qui a étudié ces pratiques chez les Indo-Européens (Allemands, Thraces, etc.), conclut à leur origine pré-indo-européenne ("Alten- und Krankentötung als Sitte bei indogermanischen Völkern", *Wörter und Sachen* 17 (1936), pp. 1-57). Sur le même sujet, voir aussi O. Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, hrsg. von A. Nehring I, Berlin-Leipzig<sup>2</sup> 1917-1923, pp. 43-45: s. v. "Alte Leute".

228. *The Periplus of the Erythraean Sea*, translated from the Greek and annotated by W. H. Schoff, New York [etc.] 1912, pp. 47 (§ 62), 254-255 et 278 (illustration). Varāhamihira mentionne l'ethnonyme *aśvavadana* dans *Bṛhatsaṃhitā* (XIV, 6), cité de seconde main par W. H. Schoff (p. 254): *Vara Sanhita Purāna* (sic). Cf. F. Wilford, dans *Asiatic(k) researches* 8 (1805), pp. 337-338.

229. *Rāmāyaṇa* (éd. Bombay, 1888) IV, 40, 27 = éd. critique IV, 39, 25cd – 26ab. Cf. *Viṣṇu Purāṇa* (trad. H. H. Wilson), pp. 175 (n. 2), 190, 192.

230. J. Taylor, "Remarks on the sequel to the Periplus of the Erythraean Sea", *JASB* 16 (1847), pp. 13-14.

Le même auteur considère comme improbable l'existence des pratiques similaires chez les Birhor de Chotā Nāgpur, mentionnées par E. T. Dalton<sup>231</sup>.

Bien que dans l'Inde la variante cannibale du *saṃpradāna* soit confirmée jusqu'à une date assez récente, le rite s'est adouci dès les temps anciens. Les chefs de famille, lorsqu'ils étaient trop vieux pour remplir leurs fonctions, au lieu d'être tués, étaient chassés de la maison et condamnés ainsi à mourir d'épuisement ou du fait des vicissitudes de la route<sup>232</sup>. Le *Rgveda* (VIII, 51, 2) atteste cette coutume et A. B. Keith, qui en donne une interprétation rituelle, y voit avec raison un suicide religieux<sup>233</sup>. En effet, le *saṃpradāna*, rite de passage à une nouvelle condition d'existence, représente un sacrifice de la personne humaine. Le *saṃpradāna* confère au vieillard, qui a survécu au rite, la condition de mort-vivant. S'il reste au milieu de la famille, il est privé de toute son autorité, laquelle revient entièrement à son fils, sinon il doit devenir un ascète errant (*parivrājaka*)<sup>234</sup>. Dans un travail consacré aux origines de l'ascétisme indien, Ludwik Skurzak met en rapport les ermites (*vānaprastha*), qui vivent dans la forêt (seuls ou accompagnés de leur femme), avec le *saṃpradāna*, et fait aussi référence à la coutume asiatique de tuer ou chasser les vieillards<sup>235</sup>. Les maîtres de maison qui ont quitté leur foyer sont appelés "morts" (*atīta*). C'est à leur sort que fait probablement allusion l'*Atharvaveda* (XVIII, 2, 34) où, dans une invocation adressée à Agni (*supra*, p. 46), à côté des pères "enterrés", "brûlés" ou "élevés" (exposés), figurent ceux qui sont "parsemés". La condition d'ascète errant est celle d'un mort-vivant et on y accède par le sacrifice de soi. D'après le *Mānava Dharmaśāstra* (VI, 38), lors du départ du foyer pour la vie ascétique, le brahmane fait une oblation à Prajāpati, laquelle comporte l'abandon de tous ses biens, et dépose en lui-même les feux sacrés (*agni*). Au sujet de ce vers, Breloer, d'accord avec Hillebrandt<sup>236</sup>, pense qu'il s'agit du sacrifice humain (*puruṣamedha*), auquel remonte le

231. W. Crooke, "Death and disposal of the dead (Indian, non-Aryan)", *ERE* IV, p. 481. La conception d'après laquelle on s'approprie les vertus de la victime par son ingestion apparaît dans le védisme. Le *Kauśika Sūtra* (XIII, 6), cité par V. Henry (*La magie dans l'Inde antique*, Paris 1909, pp. 87-88), recommande, pour acquérir la force vitale, l'ingestion de sept parties vitales (*marman*), parmi lesquelles on trouve la tête et le cœur provenant de sept victimes, au nombre desquelles rentrent un *snātaka* (initié) et un roi (un guerrier?). V. Henry conclut: "Il est inadmissible qu'un pareil trait de cannibalisme ait persisté à l'époque tardive de la composition du Sūtra... Pourtant le texte semble formel: s'agit-il d'un simple simulacre ou de rites magiques abominables et rares, pratiqués dans le huis clos de quelques confréries?". De la même mentalité relèvent certainement les pratiques horribles des ascètes Aghorapanthi, hôtes des cimetières, qui se repaissent de la chair des cadavres. J. Campbell Oman nous apprend que "some of them claim to acquire magical power by eating human flesh". (*The mystics, ascetics, and saints of India*, London 1905, p. 166). Plus ample information dans M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, pp. 294-298, 407.

232. "Des témoignages épars dans la littérature indienne et notamment dans les textes bouddhiques conservent le souvenir du meurtre rituel des vieillards et d'un exil des hommes âgés qui étaient exclus de la société et obligés en conséquence de se retirer dans la jungle... On a d'abord tué les vieillards pour les manger, puis on les a expulsés comme on éliminait les cadavres par crainte de la contagion et de la souillure". (J. Przyluski, *L'évolution humaine*, Paris 1942, p. 134). Cf. Quinte-Curce, *Histoires* VIII, 9: "vivos se cremari iubent, quibus aut segnis aetas aut incommoda valetudo est".

233. A. B. Keith, "Suicide (Hindu)", *ERE* XII, p. 35.

234. La condition de mort-vivant se rencontre aujourd'hui encore en Annam: le vieillard, après avoir pris part à ses propres funérailles, a le statut d'un mort; il n'a que l'apparence d'un vivant (J. Przyluski, *La participation*, pp. 138-139). D'autre part, le *Voyage du marchand arabe Sulaymān en Inde et en Chine rédigé en 851* relate que les vieillards décrépits pouvaient demander à leurs proches de les jeter dans le feu ou de les noyer dans l'eau (trad. de l'arabe par G. Ferrand, Paris 1922, p. 117).

235. L. Skurzak, *Études sur l'origine de l'ascétisme indien* (Travaux de la Société des sciences et des lettres de Wrocław, série A, n° 15), Wrocław 1948, pp. 45-48.

236. A. Hillebrandt, *Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber*, Strassburg 1897, p. 153. Voir Medhātithi sur *MDhŚ* VI, 38: *anye tu puruṣamedham prajāpatyām iṣṭim āhuh* (éd. Bombay 1920, p. 471, l. 16).



*pārivrājya* ou *paribbājaka*<sup>237</sup>. Le tantrisme aussi connaît un rite d'initiation dans la vie ascétique, semblable à une cérémonie funéraire, qui nous rappelle le *saṃpradāna*: “Le père, le grand-père et l'arrière-grand-père paternels sont le soi (*ātman*) de chacun. Le sage, pour sacrifier sa personne à l'*ātman* [suprême], doit procéder à ses propres rites funéraires”<sup>238</sup>. Le rite pour l'offrande de l'*ātman*, lequel, on doit le préciser, est l'*ātman* des ascendants directs, se déroule comme une *pūjā* suprême, qui requiert le sacrifice de toute la structure prāṇique et sensorielle de la personne. Après avoir fait des oblations avec les *vyāhṛti*, il doit sacrifier les souffles, à savoir *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna* et *vyāna*. Après avoir offert dans le feu les vingt-quatre *tattva* et les fonctions corporelles, celui qui cesse d'agir (*niṣkriya*) doit se considérer comme mort<sup>239</sup>.

À la lumière de la conception de l'ascète mort-vivant, il convient d'analyser les rites funéraires des ascètes. Ils ne font plus l'objet des rites funéraires en deux temps, on ne les brûle plus; ils sont inhumés ou immergés directement, parce que leurs rites funéraires ont été déjà accomplis.

Pour comprendre la situation paradoxale d'un mort-vivant, dont le statut social l'emporte sur la réalité biologique, il est utile de se rappeler le traitement funéraire des enfants, qui n'ont pas encore connu le rite d'initiation. En effet, ce traitement est semblable à celui des vieillards et des ascètes qui ne prennent pas part à la vie sociale de la communauté. Les enfants morts en bas âge ne sont pas incinérés et, après enterrement hors du village, on les laisse “comme du bois à la forêt”, sans qu'on en retienne des ossements<sup>240</sup>. Il semble donc que la personne prāṇique serait déterminée par l'appartenance à la communauté sociale. Rappelons que le rite d'initiation de l'enfant comporte une première transmission au fils, à coup sûr partielle, des souffles du père. Ces données d'ailleurs coïncident avec celles qui furent recueillies en Indonésie, où les sorciers, comme les vieillards et les enfants non initiés, sont privés de la double sépulture<sup>241</sup>.

Ici s'arrêtent nos considérations ethnographiques sur les rites des *prāṇa*, tels qu'ils ont pu être reconstitués d'après les sources védiques. Cette enquête a rendu possible une juste appréciation des caractéristiques du *prāṇa* et mis en évidence des schémas rituels et sacrificiels particuliers, qui tranchent avec le ritualisme orthodoxe. On a été ainsi amené à étendre la recherche au-delà du champ védique. En effet, la littérature tantrique surprend par l'abondance des textes qui décrivent, avec force détails, justement les rites que nous avons initialement reconstitués à la lumière d'éléments dispersés dans la littérature védique. C'est ainsi que la restitution des rites prāṇiques a reçu une confirmation étonnante. Ce que nous avons avancé avec une certaine réserve, à savoir le *saṃpradāna* considéré comme une version de l'*ātmayajña* et ce dernier comme acmé du *prāṇāgnihotra*, a trouvé une justification dans les témoignages tardifs. S'il est bien difficile de se prononcer sur l'appartenance “aryenne” ou “anaryenne” des concepts de *prāṇa* et d'*indriya* analysés séparément, en revanche l'ensemble culturel auquel appartiennent ces deux termes a pu être exploré et identifié clairement dans la mentalité du substrat autochtone de l'Inde. Des schémas précis concernant les rites des *prāṇa* ont ouvert la voie à une confrontation moins sujette à caution. Enfin, la documentation funéraire

237. B. Breloer, “Drei unbenannte Megasthenesfragmente über die pravrajyā”, *ZDMG* 93/18 (1939), pp. 273-274.

238. *MNT* VIII, 240: *pitā hy ātmaiva sarveṣāṃ tat-pitā prapitāmahaḥ / ātmany ātmārpaṇārthāya kuryād ātmakriyāṃ sudhīḥ //*

239. *MNT* VIII, 248 et 254: *ādau vyāhṛtibhir hutvā prāṇahomaṃ prakalpayet / prāṇāpānau samānās codānavyānau ca vāyavaḥ //* 248 // *caturviṃśati tattvāni karmāṇi daihikāni ca / hutvāgnau niṣkriyo deham mṛtavac cintayet tataḥ //* 254 // Cf. *MNT* VI, 178-181 (*supra*, n. 178).

240. *MDhŚ* V, 68-69.

241. R. Hertz, “Contribution”, pp. 94-95.

a permis de mieux comprendre la *pūjā* des images – l'iconolâtrie, avec la *prāṇapratiṣṭhā*, et surtout le symbolisme du récipient – et a conduit à une interprétation nouvelle de la *pūjā* et du *saṃpradāna*.

## 4

Après cette longue digression, on revient au terme technique *indriya*, qui fait l'objet de notre étude, pour voir de quelle manière le contenu philosophique de ce vocable laisse apparaître ses antécédents mythiques et ritualistes. On constate ainsi, une fois de plus, la continuité qui existe en Inde entre la pensée philosophique et la mythologie, qu'elle soit du fond aryen ou anaryen. L'approche de la structure des concepts philosophiques indiens est difficile et le chercheur qui ne se contente pas d'une traduction littérale des termes philosophiques sanskrits est amené à les étudier dans une perspective historique. Le tréfonds d'où le mot *indriya* tire ses significations échappe non seulement aux indianistes, mais aussi aux commentateurs sanskrits. La conception que dénote l'*indriya* est marquée des valeurs du *prāṇa*, conçu à la fois comme dieu et nourriture, comme le montrent les différents rites physiologiques.

Ce qui constitue un premier trait caractéristique des facultés indriyaïques c'est l'existence d'une série de sens d'action (*karmendriya*)<sup>242</sup> à côté de la série de cognition (*jñānendriya*, *buddhīndriya*, *dhīndriya*). Ce trait s'explique par le fait que le *prāṇa*, duquel l'*indriya* a reçu l'acception particulière de sens, désignait généralement toutes les activités physiologiques, dont les fonctions sensorielles étaient prééminentes.

Les textes philosophiques conservent les deux schémas upaniṣadiques des *prāṇa*, à savoir un schéma des fonctions sensorimotrices, où le terme *prāṇa* est remplacé par *indriya*, et l'autre schéma des *prāṇa*, toujours souffles vitaux, déterminé d'après les points cardinaux (*prāṇa*, *apāna*, *vyāna*, *saṃāna* et *udāna*).

Dans ce processus de substitution du *prāṇa*-sens par l'*indriya*, on observe des incertitudes en ce qui concerne le rapport entre les fonctions sensorielles et les souffles vitaux. C'est ainsi que la *Sāṃkhya Kārikā* 29 a suscité des controverses entre les commentateurs. En effet, Vācaspatiśrī considère que les cinq souffles vitaux dépendent de la fonction vitale du triple organe interne (*trayāṇām api karaṇānāṃ pañca vāyavo jīvanam vṛttiḥ*)<sup>243</sup>, tandis que Gauḍapāda affirme que cette fonction (*vṛtti*) intéresse également les dix *indriya* de connaissance et d'action (*trayodaśavidhasyāpi karaṇasāmānyā vṛttiḥ*)<sup>244</sup>. Dans le Vedānta, on observe aussi des divergences d'opinions au sujet du nombre des *prāṇa*<sup>245</sup>. À l'encontre du *prāṇa*-sens, l'*indriya*-sens se détache du sacré : dans les spéculations philosophiques, les fonctions sensorielles cessent d'être de nature divine, laquelle reste l'apanage exclusif du *prāṇa* central (*ātman*), alors que les sens sont désacralisés. La sacralité des organes des sens trouve un reflet seulement dans les correspondances classiques entre le macrocosme et le microcosme. C'est l'étymologie qui reste le plus sûr témoignage de l'ancien caractère sacré de l'expérience sensorielle. Sans l'étymologie, l'affinité entre les sens et la catégorie du sacré se serait perdue

242. H. Oldenberg relève, d'après É. Senart, l'absence de ce terme chez les bouddhistes (*Le Bouddha*, trad. A. Foucher, Paris 1921, p. 383).

243. Vācaspatiśrī, *Sāṃkhyatattvakaumudī* 29 (éd. et trad. G. Jhā, Poona 1896).

244. *The Sāṃkhya Kārikā of Īśvara Kṛṣṇa*, with an introduction, translation and notes by S. S. Suryanarayana Sastri, Madras 1930, pp. 63-65. Sur les interprétations divergentes, voir V. V. Sovani, *A critical study of the Sāṃkhya system on the line of the Sāṃkhya-Kārikā, Sāṃkhya-Sūtra and their commentaries*, Poona 1935, pp. 34-35.

245. V. S. Ghate, *Le Vedānta. Étude sur les Brahma-sūtras et leurs cinq commentaires*, Tours 1918, p. 69.

et n'aurait pas posé aux commentateurs sāmkhya un problème aussi épineux que celui des rapports entre *indriya* et *deva*. Les *bhāṣyakāra* n'ont pas saisi le vrai lien qui existe entre l'étymologie, fondée sur un théonyme, et le caractère sacré des fonctions sensorielles. En ce qui concerne l'origine du mot, Vijñānabhikṣu, docteur du Sāmkhya au XVI<sup>e</sup> siècle, affirme que “*indriya* est l'instrument (*karāṇa*) d'Indra, le seigneur du corps”<sup>246</sup>. Cette interprétation est très proche de celle qu'ont proposée Pāṇini et ses commentateurs. Louis Renou traduit explicitement le *sūtra* grammatical en tenant compte des éléments sous-entendus: “Le mot *indriyam* «organe des sens» (est un mot tout-fait avec ton sur la finale) possédant optionnellement les sens de: qui laisse inférer (l'existence d')Indra (= de l'*ātman*); qui a été vu par Indra; qui a été créé par Indra; qui a été agréé par Indra; qui a été donné par Indra (et autres sens)”<sup>247</sup>. Mais quand se pose précisément le problème de la sacralité des sens, le même Vijñānabhikṣu n'accepte pas l'existence d'une relation étroite entre les sens et les dieux, que pourrait suggérer le *Sāmkhya Sūtra* II, 21 (*devatālayaśrutir nārambhakasya*). D'après ce commentateur, les sens ne sont dieux que sur le plan macrocosmique (*samaṣṭikarāṇāni*) et les dieux ne sont pas mentionnés séparément des sens, parce que le *śāstra* veut souligner l'unité qui existe entre le macrocosme et le microcosme<sup>248</sup>. D'ailleurs, Śaṅkara affirme que de l'activité sensorielle ne jouissent pas les divinités, mais “l'âme individuelle qui habite en jouisseur le corps, dont les divinités ne pourraient faire leur demeure, à cause de son état d'imperfection”<sup>249</sup>. Pour le grand vedāntin, l'identité sens = dieu ne pouvait d'autant plus être acceptable. La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (I, 3, 18), texte tout à fait clair à ce sujet, l'oblige à donner une explication. Śaṅkara, ignorant le caractère sacré des sens, croit trouver l'explication dans l'étymologie *deva* < DIV-: “les dieux, à savoir la parole et les autres [*prāṇa* ou facultés], sont appelés *deva* parce qu'ils éclairent leurs objets”<sup>250</sup>.

Si le caractère divin du *prāṇa* s'efface dans l'*indriya* philosophique, d'autres caractères se mentiennent mieux. Ainsi la conception du centralisme des *prāṇa* s'affirme dans la théorie de la perception. L'apologue du *prāṇasaṃvāda* suggère métaphoriquement la précellence du *prāṇa* central, alors que les secondaires sont réduits au rôle de simples instruments (*karāṇa*). Ce rapport de subordination se retrouve dans l'épistémologie indriyaïque. Les sens ne sont pas autonomes dans l'acte de la connaissance; pour la plupart des écoles philosophiques, c'est le *manas* qui opère la connaissance à un moment donné, et seulement par l'un d'entre les sens<sup>251</sup>. Sans la participation du *manas*, qui a cessé d'être, comme dans le *Veda*, un synonyme de l'*ātman*, pour devenir le sixième *indriya*, il n'y a pas de perception consciente. D'après Śaṅkara, on voit par le *manas*, on entend par le *manas*, etc.<sup>252</sup>. Pour la psychologie

246. Vijñānabhikṣu, *Sāmkhya-pravacana Bhāṣya* II, 19: *indrasya samghāteśvarasya karāṇam indriyam* (éd. R. Garbe, 1895, *HOS*; trad. R. Garbe, Leipzig 1889). Cf. *MBhā* XII, 214, 23cd (éd. Calcutta, III, p. 640) = XII, 207, 23cd (éd. critique): *tribhjam indradaivatyam tasmād indriyam ucyate*.

247. Pāṇini V, 2, 93: *indriyam indraliṅgam indradrṣtam indrasṣtam indrajṣtam indradattam iti vā* (*La grammaire de Pāṇini*, traduite du sanskrit avec des extraits des commentaires par L. Renou, fasc. II, Paris 1951, p. 98).

248. Vijñānabhikṣu, *Sāmkhya-pravacana Bhāṣya* II, 18: *tathā ca vyaṣṭisamaṣṭyor ekatāśayenātra śāstre devāḥ karanebhyo na prthaṇ nirdiśyante*.

249. V. S. Ghate, *Le Vedānta*, p. 71.

250. Śaṅkara, *BĀU Bhāṣya* I, 3, 18: *te vāgādayo devāḥ svaviśayadyotanād devāḥ*. Cf. *supra*, p. 25, n. 68.

251. *Vaiśeṣika Sūtra* III, 2, 3; *Nyāya Bhāṣya* I, 1, 4. *Sāmkhya Sūtra* II, 32 présente une opinion différente: *kramaśo 'kramaśaś cendriyavṛttiḥ*, que le commentateur Aniruddha explique dans sa *vṛtti*, éditée et traduite par R. Garbe, 1888-1892, *BI*. Sur les théories āyurvédiques en la matière voir A. Roșu, *Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens*, Paris 1978, pp. 157-214 (*manas* dans la psychologie médicale), spécialement pp. 212-214.

252. Śaṅkara, *BĀU Bhāṣya* I, 5, 3: *tasmāt sarvo hi loko manasā hy eva paśyati manasā śṛṇoti tad vyagratve darśanādyabhāvāt*. Cf. A. B. Keith, *The Sāmkhya system*, Calcutta-London 1924, p. 42.

indienne, où le mental est ce qui perçoit par les organes externes, l'opposition européenne entre penser et sentir n'existe plus. Le terme *pratyakṣa* comporte tant l'acception de sensation que celle de pensée. C'est vers le X<sup>e</sup> siècle que se précise la théorie qui fait la distinction entre la perception indifférenciée (*nirvikalpapratyakṣa*) et celle qui est différenciée (*savikalpapratyakṣa*). Le *mīmāṃsaka* Śālikanātha a décrit clairement cette théorie centrale, qui remonte apparemment à Trilocana, maître de Vācaspati, et dont traitent, à la même époque, ce dernier ainsi que Śrīdhara.<sup>253</sup>

Le dynamisme des *prāṇa* a imprimé à la perception un caractère actif<sup>254</sup>. La circulation des *prāṇa* par les orifices du corps, sièges des organes des sens, est appropriée par l'activité indriyaïque, projetée à l'extérieur pour saisir les objets<sup>255</sup>. L'*indriya* est plutôt fonction qu'organe, puissance spécifique ayant des qualités immatérielles (invisibilité, indestructibilité)<sup>256</sup>. On confirme ainsi les observations faites par P. Masson-Oursel, qui, en partant des considérations grammaticales, a tâché de montrer que la connaissance à l'indienne n'est pas l'acte passif de réfléchir du dehors, mais l'acte dynamique de saisir, d'atteindre, dans les systèmes réalistes, ou de réaliser, dans les systèmes idéalistes<sup>257</sup>.

Il est permis de penser que le dynamisme des *prāṇa* pourrait également expliquer les métaphores qui traduisent l'infériorité de l'objet par rapport au sujet, comme en témoignent plusieurs termes exprimant la nature de ces rapports: *viśaya* (domaine, objet) / *viśayin* (possesseur du domaine, sujet); *kṣetra* (champ, sphère d'action) / *kṣetrajña* (connaisseur du champ); *grāhya* (ce qu'on doit ou peut saisir) / *grāhaka* (saisisseur). Soulignons, dans la même série, les termes *bhogya* (objet dont on doit jouir, qu'on doit manger, objet perceptible) / *bhoktr* (celui qui jouit, qui mange, qui perçoit) et *gocara* (pâturage)<sup>258</sup>. Les métaphores les plus singulières de l'objet de la connaissance sont celles qui portent sur l'idée de nourriture, à laquelle se rapportent les derniers vocables cités. Le monde objectif est comparé au pâturage (*gocara*) où paissent les chevaux (*indriyāṇi*)<sup>259</sup>. L'affinité qui existe entre l'activité cognitive et l'acte alimentaire est aussi un reflet de la conception des *prāṇa*, laquelle nous a permis d'établir précisément, d'après les textes, la corrélation, poussée jusqu'à l'identité, entre les souffles vitaux et la nourriture. Les *prāṇa*-dieux se nourrissent du monde phénoménal, car, selon les doctrines upaniśadiques, ils trouvent dans le corps humain une possibilité de satisfaire leur faim et leur soif. Dans la pensée indienne, l'acte de se nourrir correspond à l'acte de percevoir les objets, substance du monde, par les sens auxquels président les divinités<sup>260</sup>. Le terme *indriya* s'est chargé de l'équation *prāṇa* = *anna*, comme en témoigne le fait qu'en tibétain les pandits ont

253. Voir L. Schmithausen, "Vorstellungsfreie und vorstellende Wahrnehmung bei Śālikanātha", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 7 (1963), p. 114.

254. Pour ce problème dans les *Upaniṣad*, voir H. Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*, Göttingen 1919, pp. 82-83.

255. Sur la vision d'après les idées indiennes, voir Reinhold F. G. Müller, "Zur physiologischen Optik in Asien", *Klinische Monatsblätter für Augenheilkunde* 81 (1928), 2, pp. 511-516; du même auteur, "Über die *dr̥ṣṭi* oder das Sehen nach altindischen Vorstellungen", *Jamus* 43 (1939), pp. 177-179. Cf. A. Roṣu, "Les noms de la pupille en sanscrit", *MIO* 4 (1956), 3, pp. 356-357.

256. O. Rosenberg, *Die Probleme der buddhistischen Philosophie* II, Heidelberg 1924, p. 171.

257. P. Masson-Oursel, "Les aspects dynamiques du verbe être en sanscrit et leur influence sur la psychologie de l'Inde", *JPs* 27 (1930), pp. 259-262.

258. Voir O. Lacombe, *L'absolu selon le Védānta*, Paris 1937, pp. 127-129.

259. *KaṭhU* III, 4. Cf. skr. *go* "bovin", qui signifie également organe des sens.

260. *AU* II, 1. Cf. Śāṅkara, *ad loc.*: *samsāra-samudre... viśayendriya-janita-sukha-lava-lakṣaṇa-viśrāme*. Le bouddhisme connaît plusieurs sortes de "nourritures", parmi lesquelles figurent les sensations qui naissent du contact (*sparsā*), les idéations ou volitions (*cetanā*) et la conscience (*vijñāna/viññāna*). Voir *Samyutta Nikāya* XII, 12 (vol. II, London 1888, pp. 12-14) et d'autres textes signalés par L. de La Vallée Poussin (éd.), *Mūlamadhyamakakārikās* de Nāgārjuna, avec la *Prasannapadā*, commentaire de Candrakīrti, fasc. 1, St.-Petersbourg 1903, p. 40, n. 3.

retenu dans leur traduction du mot l'aspect divin d'*indriya*, rendu par *dbañ-po*; en chinois on a utilisé le caractère 根 *gen* = “racine”, c'est-à-dire “ce qui nourrit la conscience”<sup>261</sup>.

Dans les pages de la présente étude, nous avons tenté de reconstituer, à base de quelques données textuelles et ethnographiques, l'histoire d'un terme philosophique sanskrit. Cette recherche ne concerne pas seulement le mot *indriya*, mais elle intéresse la genèse même du concept de “sens” en Inde. Bien qu'il s'agisse d'un concept apparemment usuel, de ceux qui peuvent aisément trouver un correspondant occidental, il présente cependant des traits assez spécifiques, qui ne se laissent pas entièrement éclairer par l'étymologie seule. Nous avons donc été amenés à faire l'histoire des synthèses mentales qui ont marqué le contenu du terme à différents moments. La notion indienne de “sens” s'est structurée à travers les synthèses mentales des rites physiologiques, qui constituent sa préhistoire.

---

261. *Abhidharmakośa* 1, 15a; 3, 1b, d'après O. Rosenberg, *op. cit.* II, p. 172.

<https://biblioteca-digitala.ro> / <http://bibmet.ro>

# PŪRṆAGHAṬA ET LE SYMBOLISME DU VASE EN INDE

Sergiu Al-George et Arion Roșu

Dans une étude publiée dans la revue *Arts asiatiques*, Krishna Gairola<sup>1</sup> examine le thème du vase d'abondance en Inde et dans le monde indien du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. au VIII<sup>e</sup> siècle de notre ère, s'appuyant sur une documentation exclusivement sculpturale. Le fait de revenir sur un sujet déjà traité avec compétence au point de vue archéologique ne se justifie que dans la mesure où les documents plastiques peuvent être mieux compris à la lumière des textes et des faits ethnographiques.

L'évolution du motif artistique du *pūrṇaghaṭa* ne peut être comprise tant que l'on n'a pas percé à jour la valeur symbolique du vase ou récipient en Inde. Le commentaire non archéologique, c'est-à-dire l'étude du symbolisme en dehors des représentations artistiques, tel qu'il se présente dans les croyances et les pratiques religieuses, montre apparemment l'origine indienne du *pūrṇaghaṭa* et offre en même temps la possibilité d'une explication plus serrée des éléments du vase à lotus (décoration et motif humain). La littérature védique ainsi que la littérature ritualiste tardive fournissent suffisamment de textes qui permettent de comprendre le sens complexe du symbolisme du pot en Inde. À notre avis, l'*Atharvaveda* X, 8, 9 est un des textes qui embrassent les aspects les plus significatifs du problème: "Il y a une coupe: l'orifice est de côté, le fond en haut. En elle est déposée la gloire à toutes formes. Là siègent les Sept Sages ensemble, qui furent les gardiens de cette vaste [coupe]"<sup>2</sup>. Dans l'explication de ce vers, reproduit avec de légères modifications, la *Brhadāraṇyaka Upaniṣad* (II, 2, 3 = *Śatapatha Brāhmaṇa* XIV, 5, 2, 5) identifie le vase avec le corps humain (ou la tête) et les Sept Sages avec les sept *prāṇa*: "La coupe qui a l'orifice en bas et le fond en haut, c'est le corps (ou la tête) qui a, en effet, l'orifice en bas et le fond en haut. En lui (en elle) est déposée la gloire à toutes formes. En effet, les *prāṇa* sont la gloire à toutes formes: c'est donc les *prāṇa* qu'il [le vers] désigne ainsi"<sup>3</sup>. D'autre part, dans l'explication du passage de l'*Atharvaveda*, Yāska identifie les Sept Sages, sur le plan divin (*adhidaivatam*), avec les rayons du soleil et, sur le plan individuel (*adhyātmam*), avec les sens (*indriya*)<sup>4</sup>. Il ressort de la confrontation des textes que le vase identifié au corps humain contient un principe divin, qu'on appelle *prāṇa* ou bien *indriya*. Le *prāṇa*, synonyme d'*indriya*, est un concept complexe,

1. C. K. Gairola, "Évolution du *pūrṇa ghaṭa* (vase d'abondance) dans l'Inde et l'Inde extérieure", *AA* 1 (1954), 3, pp. 209-226.

2. AV X, 8, 9: *tiryagbīlāś camasa ūrdhvaḥ budhnaś tasmin yaśo nihitaṃ viśvarūpam / tad āsata ṛṣayaḥ sapta sākam ye asya gopā mahato bābhūvuh* // Traduction d'après L. Renou, *Hymnes spéculatifs du Vēda*, Paris 1956, p. 166. Cf. VS XXXIV, 55: *sapta ṛṣayaḥ pratihitāḥ śarīre*.

3. BĀU II, 2, 3: *arvāgbīlāś camasa ūrdhvaḥ budhna itīdaṃ tac charīra (chira) eṣa hy arvāgbīlāś camasa ūrdhvaḥ budhnaś tasmin yaśo nihitaṃ viśvarūpam itī prāṇā veī yaśo nihitaṃ viśvarūpam prāṇān etad āha*. Émile Senart est apparemment le seul à préférer la variante *śarīra*, alors que la plupart des traducteurs, sinon tous, adoptent la leçon *śīras*, commentée par Śaṅkara (recension Kāṇva).

4. *Nir* XII, 38, qui cite VS XXXIV, 55. Sur le rapprochement entre corps et récipient, voir *Māṇḍūkya Kārikā* III, 3-7; *Brahmabindu* (ou *Amṛtabindu*) *Upaniṣad* 13-14; *Dhammapada* 40.

car il signifie à la fois souffle, force vitale, organe des sens et même divinité. Maints textes précisent l'identité de *prāṇa* avec *deva*<sup>5</sup>. Le corps humain est un récipient qui contient des *prāṇa*-dieux, les textes sanskrits laissant entendre l'existence d'un panthéon intérieur, comme pendant du panthéon extérieur, dans le cadre des correspondances entre le microcosme et le macrocosme. Les *prāṇa* représentent la quintessence divine de la personne humaine, quintessence qu'on peut transférer d'une manière rituelle dans un corps de substitution (*prāṇapratisthā*).

Les coupes sacrificielles symbolisent le corps du sacrificiant<sup>6</sup> ou sa tête, qui est le siège principal des *prāṇa*<sup>7</sup>. L'assimilation du vase au corps ou au crâne se reflète également dans le lexique sanskrit<sup>8</sup>. Dans ce même ordre d'idées, il convient de souligner le fait que l'onomastique indienne connaît des noms propres qui dérivent de mots ayant l'acception de vase, récipient<sup>9</sup>. C'est dans l'esprit de la même métaphore qu'on pourrait éventuellement expliquer l'étymologie du terme technique de *kumbhaka*. Ce mot désigne l'un des moments du *prāṇāyāma*, qui correspond à la pause respiratoire à poumons pleins, quand la poitrine immobilisée du yogin est comparable à une jarre (*kumbha*) remplie de souffle (*prāṇa*)<sup>10</sup>.

Outre le pot en tant que corps de substitution et récipient à *prāṇa*, on trouve dans les textes anciens le vase comme emblème cosmo-divin. Le *Śatapatha Brāhmaṇa* (VI, 5, 2, 3-6) met en œuvre des correspondances entre les différentes parties de la marmite (*ukhā*), d'une part, et les divinités, les zones cosmiques et les mètres védiques<sup>11</sup>, de l'autre, comme le montre le tableau suivant:

|                    |                  |                                         |                 |
|--------------------|------------------|-----------------------------------------|-----------------|
| base de la marmite | les dieux Vasu   | <i>pr̥thivī</i> (terre)                 | <i>gāyatrī</i>  |
| coté inférieur     | les dieux Rudra  | <i>antarikṣa</i> (espace intermédiaire) | <i>triṣṭubh</i> |
| coté supérieur     | les dieux Āditya | <i>dyu</i> (ciel)                       | <i>jagatī</i>   |
| marmite en entier  | Tous-les-dieux   | <i>diśaḥ</i> (régions de l'espace)      | <i>anuṣṭubh</i> |

5. Voir *supra*, pp. 24-29.

6. AB II, 30, 5: *āmā hotṛcamasaḥ* "la coupe du hotar est le corps [du sacrificiant]". Cf. JB § 98: *brāhmaṇo ha vāva devānām pātram* "le brahmane est la coupe des dieux".

7. AV X, 2, 27. Cf. ŚB IV, 4, 3, 4 (le crâne de Vṛtra devient après sa mort un cuvier à *soma*: *droṇakalaśa*).

8. Voir, par exemple, les mots *kuṭī*, *pātra*, *bhājana* (pot, corps) ou *kapāla*, *karotā* (pot, crâne).

9. Le terme *droṇa*, récipient en bois, récipient à *soma*, est aussi le nom du chef de l'armée des Kaurava; *kuṇḍaka*, cruche, fils de Dhṛtarāṣṭra; Kumbheśvara (< *kumbha* + *īśvara*), nom propre; Kuṇḍadhāra (< *kuṇḍa* + *dhāra*), nom d'un Nāga, fils de Dhṛtarāṣṭra. On peut faire également mention du mot *pātra*, vase en général, qui a aussi l'acception de personne possédant à un haut degré une qualité, sens qui s'est conservé de même en tibétain (*hum-pa*). Cf. *bhājana*, qui signifie réceptacle, vase, personne de grand mérite et aussi nom de personne. Les travaux d'onomastique indienne concernent l'aspect formel de ces anthroponymes, comme en témoignent deux contributions classiques en la matière: A. Hilka, *Beiträge zur Kenntnis der indischen Namengebung. Die altindischen Personennamen*, Breslau 1910, p. 143 (Einzelne Concreta als Personennamen) et la thèse, dirigée par J. Gonda, de J. A. van Velze, *Names of persons in early Sanskrit literature*, Utrecht 1938, pp. 28-30 (généralités), p. 70 (*Bhājana*), p. 94 (Kuṇḍa, Kuṇḍaja, Droṇa), avec les notes 501 et 502 (pp. 152-153).

10. Sur le *kumbhaka* dans la régulation respiratoire, voir le traité *Haṭhayogapradīpikā* II, 71-75 (texte et trad. Tara Michaël, Paris 1974, pp. 159-161).

11. Cf. ŚB VI, 5, 2, 22; KŚS (éd. A. Weber) XVI, 3, 26-30; ĀŚS (trad. W. Caland) XV, 3, 1-4. MNT (texte et trad. A. Avalon) V, 181 évoque l'"étymologie" du mot *kalaśa*: Viśvakarman a fabriqué le vase en prenant partie après partie de différentes divinités (*kalām kalām gṛhītvā tu devānām*).

La valeur cosmo-divine du pot est également mise en évidence par les relations de celui-ci avec les divinités cosmiques. C'est ainsi que le *droṇakalaśa*, tout comme l'*ukhā*, est identifié à Prajāpati<sup>12</sup>. Tvaṣṭar, divinité cosmique également, est décrit ayant à la main une coupe remplie de *soma* (*somena pūrṇam kalaśam*)<sup>13</sup>. La ceinture, élément décoratif important du corps du vase, présente un symbolisme précis: sur le plan cosmique, elle correspond aux régions de l'espace<sup>14</sup> et sur le plan divin, elle revient à la déesse Aditi<sup>15</sup>.

Les textes védiques mentionnés jusqu'ici éclairent le passage abstrus de l'*Atharvaveda* X, 8, 9, déjà cité, et confirment l'exégèse brahmanique<sup>16</sup>, selon laquelle le vase représente le corps ou la tête et les *prāṇa* correspondent aux *ṛṣi*. Whitney considérerait pourtant cette explication comme "extremely implausible"<sup>17</sup>. Identifié en même temps avec le corps humain et le cosmos, le pot apparaît comme un emblème anthropo-cosmique, un mésocosme, dont l'ensemble rend intelligibles toutes les correspondances et corrélations, lesquelles séparément considérées semblent parfaitement déconcertantes.

Le récipient implique les mêmes valeurs dans le culte (*pūjā*) qu'on rencontre dans l'hindouisme. D'après les pratiques rituelles, le pot est rempli d'eau ou d'un autre liquide; il est peint en vermillon ou avec de la pâte de santal; il est enduit de lait caillé; on y accroche des guirlandes; on procède à des fumigations; on allume des flambeaux; on suspend un chiffon autour de son col<sup>18</sup>. Comme toute image ou *yantra*, le vase peut être un support de l'essence divine<sup>19</sup>. À ce sujet, la littérature ritualiste tardive contient des textes qui traitent avec force détails ce thème, amorcé dès l'époque brahmanique. La présence des dieux dans les coupes, que le *Śatapatha Brāhmaṇa* (IV, 3, 5, 3-5) explique, dans le cas des divinités Āditya, comme étant leur refuge devant les démons Rakṣas, ne constitue plus pour les documents postérieurs un incident mythologique, mais un fait qui tient à une conception bien déterminée. Le *Brahmakarma* apporte des détails significatifs: "Viṣṇu occupe l'ouverture du pot, Rudra son cou et Brahman se tient au fond; au milieu se trouvent les troupes des Mères, sur ses côtés sont toutes les mers avec les sept îles et la terre. Le R̥gveda, le Yajurveda, le Sāmaveda et l'Atharvaveda avec leurs textes auxiliaires sont tous dans le pot. Là sont aussi la Gāyatrī et la Sāvitrī qui donne la paix et la prospérité. Qu'ils viennent, pour vénérer les dieux [ces fleuves sacrés] qui lavent des péchés commis! Vous, Gange, Yamunā, Godāvarī, Sarasvatī, Narmadā, Indus et Kāverī! Soyez présents dans l'eau [du pot]! J'invite dans ce pot toutes les eaux sacrées. Adoration aux divinités de ce pot! Afin d'accomplir le culte entier, j'offre [au pot] des parfums, du riz brut et des fleurs"<sup>20</sup>. Des idées similaires se rencontrent également dans les

12. ŚB IV, 3, 1, 6. Cf. VII, 5, 1, 27.

13. AV IX, 4, 6.

14. ŚB VI, 5, 2, 11.

15. VS I, 30; XI, 59; XXXVIII, 1; ŚB VI, 5, 2, 13; KŚS XVI, 3, 30.

16. ŚB XIV, 5, 2, 5 (= BĀU II, 2, 3). Voir *supra*, p. 55.

17. *Atharva-Veda Samhitā* II, Cambridge (Mass.) 1905, p. 597.

18. MNT VIII, 159-161; X, 139-146. Cf. J. Przyluski, *La participation*, Paris 1940, pp. 105-106.

19. La divinité peut être fixée de façon transitoire dans un pot de terre jusqu'à l'obtention de l'image définitive (W. Crooke, "Images and idols (Indian)", *ERE* VII, pp. 144-145).

20. *Brahmakarma* IV, 2: *kalaśasya mukhe viṣṇuḥ kaṇṭhe rudras samāśritaḥ / mūle tatra sthito brahmā madhye mātṛgaṇās smṛtāḥ / kuṅṣau tu sāgarās sarve saptaadvīpā vasundharā / rgvedo 'tha yajurvedas sāmavedo hy atharvaneḥ / aṅgaiś ca sahitās sarve kalaśam tu samāśritāḥ / atra gāyatrī sāvitrī śāntipuṣṭikarī tathā / āyāntu devapūjārtham duritakṣayakārikāḥ / gaṅge ca yamune caiva godāvari sarasvati / narmade sindhu kāveri jale 'smin saṃnidhiṃ kuru / asmin kalaśe sarvāni tīrthāny āvāhayāmi / kalaśadevatābhyo namaḥ / samastapūjā-paripūrṇārthe gundhākṣatapuṣpāni samarpāyami* (*Brahmakarma ou Rites sacrés des brahmanes*, traduit du sanscrit et annoté par A. Bourquin, Paris 1884 = *Annales du musée Guimet* VII, pp. 44, 116). Transcription et traduction rectifiées.



*Tantra*<sup>21</sup> et forment une continuité avec les cultes populaires de l'Inde anaryenne, où le pot apparaît dans les cérémonies concernant les divinités féminines locales (*gramadevatā*)<sup>22</sup>. En même temps, pour l'Inde villageoise, le vase, aussi bien que l'image, la pierre informe ou l'arbre, est un abri pour l'esprit des morts<sup>23</sup>.

La documentation funéraire de l'Inde connaît, depuis les temps préhistoriques jusqu'à nos jours, le vase en tant que récipient concret, indifféremment des modalités de traitement du cadavre. Les fouilles archéologiques ont mis au jour des urnes-cercueils datant de l'énéolithique (vallée de l'Indus, côte de Coromandel), avec des ossements qui ont été soumis au décharnement. À l'époque moderne, certains observateurs avisés relatent des pratiques similaires, au cours desquelles les restes de la crémation sont introduits dans un vase, traité au préalable avec des offrandes du type *pūjā*<sup>24</sup>.

Dans les cérémonies funéraires on retrouve le pot même en dehors de la fonction stricte de cercueil, pour servir à des emplois qui tiennent toujours à son symbolisme. En ce sens, le récipient perforé doit retenir notre attention. L'incinération est suivie d'une cérémonie au cours de laquelle on recueille les os du cadavre en partie calcinés (*asthisamcayana*). Cette cérémonie comporte la perforation successive de cinq ouvertures dans les parois du pot, à mesure qu'on accomplit la circumambulation (*pradakṣiṇa*) autour des gâteaux mortuaires<sup>25</sup>.

Les *Kalpasūtra*, où l'on rencontre souvent le pot en tant que siège des ancêtres et source de nourriture pour ces derniers<sup>26</sup>, présentent des détails qui intéressent le symbolisme du *pūrṇaḥaṭa*. Lors des cérémonies funéraires, décrites par Caland, sur l'urne cinéraire déposée sur le sol on met un vase perforé de cent trous qui contient un mélange de caillé et de petit-lait, pendant que l'on récite la formule: "J'offre dans Vaiśvānara cette oblation, cette source (*utsa*) aux mille fois cent coulées. En s'enflant, elle doit porter au ciel notre père, [notre] grand-père, [notre] arrière-grand-père, *svāhā*"<sup>27</sup>. Toujours dans un *sūtra* rituel on fait mention d'un récipient à cent trous (*śatātṛṇṇā*, glosé par *sthālī*)<sup>28</sup>.

Le vase perforé rappelle la pratique de la perforation d'autres corps de substitution. Le *Śatapatha Brāhmaṇa* assimile le corps humain à une plaque à cent ou à neuf trous: "Il y a une [autre] plaque d'or à cent trous (*śatavitrṇṇa*) ou à neuf trous (*navavitrṇṇa*). Si elle a cent trous, c'est que l'homme a cent ans (*śatāyus*) [à vivre], cent vigueurs (*śatatejas*), cent virilités (*śatavīrya*); voilà pourquoi elle a cent trous. Et si elle a neuf trous, c'est qu'en l'homme il y a neuf souffles (*prāṇa*); voilà pourquoi elle a neuf trous"<sup>29</sup>.

21. *MNT* VIII, 161; IX, 86-87.

22. Cf. M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954, pp. 344-346. Voir aussi W. Crooke, *The popular religion and folk-lore of Northern India II*, Westminster 1896, pp. 74-75; *pātrī* "vase", "pot" est en même temps une épithète de Durgā.

23. J. Boulnois, *Le caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne de l'arbre, de la pierre, du serpent et de la déesse-mère*, Paris 1939, pp. 140-142. Pour l'association vase-dendrolâtre dans l'ensemble funéraire, voir W. Crooke, *op. cit.* II, p. 99. Dans la région d'Assam, où l'on connaît différentes manières de traiter les crânes des chefs, certaines tribus enfouissent les pots contenant ces crânes (J. H. Hutton, "Assam megaliths", *Antiquity* 3 (1929), pp. 329, 334).

24. M. Monier-Williams, *Religious thought and life in India I*, London 1885, pp. 284-285. Cf. W. Crooke, "Death and disposal of the dead", *ERE* IV, p. 482.

25. M. Monier-Williams, *op. cit.* I, pp. 302-303.

26. Voir W. Caland, *Altindischer Ahnencult*, Leiden 1893, *passim*.

27. *ĀśS* (éd. R. Garbe, trad. W. Caland) II, 21, 7: *vaiśvānare havir idam juhomi sāhasram utsaṃ śatadhāram etam / sa naḥ pitaram pitāmahaṃ prapitāmahaṃ svarge loke pinvamāno bibhartu svāhā*. Voir W. Caland, *Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche*, Amsterdam 1896, pp. 137-138. Sur les variantes de la formule, cf. *AV* XVIII, 4, 35, avec les commentaires de W. D. Whitney.

28. Cf. *Vaitāna Sūtra* (éd. R. Garbe) XXX, 13.

29. *ŚB* V, 4, 1, 13 = V, 5, 4, 27.

On trouve dans ce texte l'une des nombreuses spéculations relatives au symbolisme des orifices, qui évoquent d'une façon rudimentaire le corps humain. Au niveau de ces orifices siègent les énergies sacrées (*prāṇa*, *indriya*), dont la somme est censée représenter le principe spirituel de la personne humaine<sup>30</sup>. Le schéma des *prāṇa* est plus ou moins calqué sur le schéma des trous. Cette conception se reflète dans certaines acceptions du mot *kha*, qui désigne à la fois "orifice" et "organe des sens". Par la perforation, on renforce la signification du vase comme corps de substitution et de réceptacle d'énergies sacrées<sup>31</sup>. Mais le vase n'est pas seulement un support de substitution: déposé dans un pot, le mort participe à toutes les valeurs magico-religieuses que renferme le symbolisme du récipient. La mise dans l'urne funéraire équivaut en même temps au retour du mort dans le cosmos. En effet, les textes du *śrāddhakalpa* représentent l'univers comme un vase muni d'un couvercle, pour évoquer la terre et le ciel<sup>32</sup>. Le retour a lieu dans un univers-matrice, car le récipient est en même temps une *yoni*. Le thème mythique de la naissance à l'intérieur d'un pot, dont Agastya est demeuré l'exemple classique, renvoie à cette conception<sup>33</sup>. Il semble d'ailleurs que l'acception de "matrice" pour le mot *yoni* soit secondaire, le sens premier étant celui de "siège, réceptacle, récipient à soma"<sup>34</sup>.

La signification cosmo-funéraire du pot s'est transmise de l'Inde au Tibet, où elle s'est conservée aussi bien en architecture religieuse qu'en iconographie. La partie arrondie du *mchod-rten*, le pendant tibétain du *stūpa* indien, est appelée *bum-pa* "pot"; dans une niche latérale de celui-ci on dépose les reliques ou les images sacrées. Le *bum-pa* est considéré comme représentant la coupe (*kapāla*) d'Amitābha, qui, en iconographie, est figuré une coupe à la main. Si l'on se rappelle qu'Amitābha est Ādibuddha, dispensateur de longue vie, le centre d'où ont émané les mondes, les êtres, les dieux, y compris le Buddha, on comprend aisément pourquoi le dépôt des reliques dans le *bum-pa* signifie un retour à l'origine, dans le cosmos<sup>35</sup>.

L'investigation philologique et ethnographique nous a conduits à préciser l'idéologie du pot en Inde, idéologie dont il faut tenir compte, même si les recherches ne portent que sur l'évolution du motif artistique du *pūrṇaḡhaṭa*. Les traits de mentalité indienne exposés ci-dessus sont assez évidents et cohérents pour justifier par eux-mêmes la présence de ce thème en Inde. Il semble que le *pūrṇaḡhaṭa* puisse être mieux expliqué comme motif autochtone, organiquement rattaché aux idées indiennes et aux textes sanskrits, qu'en tant que simple emprunt formel fait à l'Asie occidentale. Gisbert Combaz reconnaît la prééminence

30. ŚB III, 8, 1, 3: *daśa vā ime puruṣe prāṇā ātmaikādaśo yasminn ete prāṇāḥ pratiṣṭhitā etāvān vai puruṣaḥ*.

31. On pourra examiner à nouveau, à la lumière de ces faits, les étranges vases perforés découverts dans la vallée de l'Indus, que J. Marshall (*Mohenjo-daro and the Indus civilization*, London 1931: II, p. 313; III, pl. LXXXIV, fig. 3-18) interprète comme étant des réchauds (heaters), plutôt que des passoire (strainers for curds), comme le pensent E. Mackay ("Further links between ancient Sind, Sumer and elsewhere", *Antiquity* 5 (1931), pp. 465-466), ainsi que T. Khan ("Fresh sidelights on the Indus Valley and the Bronze Age Orient", *University of London, Institute of Archaeology. Eleventh annual report*, 1955, pp. 60-61).

32. *Bhāradvāja Grhyasūtra* II, 14: *prthivī te pātram dyaur apidhānam* (apud W. Caland, *Altindischer Ahnencult*, p. 222; voir aussi p. 46).

33. Voir les épithètes d'Agastya: Kalaśīsuta, Kumbhajanman, Kumbhayoni, Kumbhasambhava, Kuṭaja, Ghaṭodbhava.

34. L. Renou, "L'acception première du mot sanskrit *yōni*", *BSL* 41 (1940), 1, pp. 18, 20. On doit faire également mention du fait que la lexicographie tibétaine a conservé pour la notion de vase le terme sanskrit de *yonikā*: *Dictionnaire tibétain-sanscrit*, par Tse-ring-ouang-gyal (Che rin dhan rgyal), Paris 1930, s. v. *snod*. Voir aussi J. Boulnois, *Le caducée*, p. 14.

35. S. Hummel, "Grundzüge einer Urgeschichte der tibetischen Kultur", *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* 13 (1954), pp. 95, 113. Cf. du même auteur, *Geschichte der tibetischen Kunst*, Leipzig 1953, pp. 84-85. Pour la même mentalité plaident aussi les acceptions du mot tibétain *snod*, qui désigne le récipient, le réceptacle ainsi que le monde et la personne humaine (H. Hoffmann, "Probleme und Aufgaben der tibetischen Philologie", *ZDMG* 92 (1938), p. 361, n. 3).

de l'idéologie du motif sur ses représentations artistiques en Inde; selon cet auteur, le "symbolisme [du vase d'abondance] était connu et accepté bien longtemps avant son adoption dans la sculpture ornementale"<sup>36</sup>.

Krishna Gairola, après avoir établi d'emblée "une parenté symbolique" entre le *pūrṇaḡhaṭa* et le vase aux eaux jaillissantes mésopotamien, laisse entendre qu'il y aurait un rapport de filiation entre les deux, les étapes en étant marquées à partir du motif du vase jaillissant de l'Asie occidentale, vase à épi de blé, vase à simples feuillages<sup>37</sup>. Pour souligner cette filiation, Krishna Gairola cherche à montrer que, vu les considérations géographiques, l'influence du type du vase jaillissant mésopotamien est beaucoup plus sensible en Asie centrale et en Afghanistan<sup>38</sup>. Bien entendu, le *pūrṇaḡhaṭa* et le vase aux eaux jaillissantes présentent certaines affinités, qui, pour G. Combaz, sont de "curieux rapprochements", qui s'expliqueraient par "cette communauté de conceptions et de réalisations plastiques entre l'Inde et l'Orient classique si souvent rencontrées". Selon cet auteur, le motif indien comme le mésopotamien relèvent du même symbolisme, celui de la fertilité, de l'abondance, symbolisme retrouvé à travers les monuments artistiques de l'Asie occidentale, qui l'a même transmis à l'art occidental<sup>39</sup>.

En effet, l'Asie occidentale connaît des pratiques qui témoignent d'une idéologie analogue à celle de l'Inde. C'est ainsi que le pot, symbole de la Grande Déesse, est, selon l'expression imagée de Margarete Riemschneider, "à la fois urne funéraire et berceau". L'inhumation dans des urnes-cercueils est équivalente à un retour à la matrice, à la Déesse-Mère<sup>40</sup>. Chez les Hittites, l'équation naissance = vase est suggérée par l'idéographie<sup>41</sup> et se reflète dans la pratique de l'inhumation en position embryonnaire dans des jarres ornées de mamelles<sup>42</sup>. On retrouve cette idéologie du pot en Afrique aussi: le vase est à la fois urne funéraire et support de l'âme extérieure dans les cérémonies magiques<sup>43</sup>.

Mais les données relatives à cette conception, fournies par l'Inde, l'Asie occidentale et même l'Afrique, appartiennent à une communauté d'idées qui intéresse une aire immense, du Pacifique<sup>44</sup> jusqu'à la Méditerranée. En ce qui concerne le rattachement de l'Inde à l'Asie des moussons, dans le cadre plus large de la civilisation austro-asiatique, on peut citer G. Cœdès, qui, parmi les critères de cette communauté d'idées, indique "l'inhumation des morts dans des jarres ou des dolmens"<sup>45</sup>. C'est dans le même sens que plaident les conclusions auxquelles a abouti M. Cohen dans ses recherches sur le nom d'un contenant à entrelacs dans le monde

36. G. Combaz, *L'Inde et l'Orient classique I* (texte), Paris 1937, p. 175.

37. C. K. Gairola, "Évolution du *pūrṇa ḡhaṭa*", p. 209.

38. *Ibid.*, p. 210.

39. G. Combaz, *op. cit.* I, pp. 174-177.

40. M. Riemschneider, *Augengott und heilige Hochzeit*, Leipzig 1953, pp. 91, n. 5; 144; 216-217.

41. La notion de postérité est signifiée en hittite hiéroglyphique par l'idéogramme du vase (H. Th. Bossert, "Die phönizisch-hethitischen Bilinguen vom Karatepe", *ArOr* 18 (1950), 3, p. 39).

42. Ch. Jean, *Le milieu biblique avant Jésus-Christ III*, Paris 1936, p. 20. Le symbolisme de la poterie funéraire en général se rattache à la même idée de fécondité, de fertilité, symbolisme qui a été étudié par H. Rydh sur une vaste aire de l'Europe et de l'Asie: "On symbolism in mortuary ceramics", *BMFEA* 1 (1929), pp. 71-120. Cf. J. G. Andersson, "On symbolism in the prehistoric painted ceramics of China", *BMFEA* 1 (1929), pp. 65-69. Sur la pratique funéraire en Corée, voir L. Denès, "Les sépultures en grandes jarres du bassin du Yōngsan-gang", *AA* 50 (1995), pp. 85-93.

43. C. K. Meek, *Tribal studies in northern Nigeria II*, London 1931, pp. 375-376, 402-403. Cf. L. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris 1938, pp. 217-218. Voir aussi P. M. Küsters, "Das Grab der Afrikaner", *Anthropos* 16-17 (1921-1922), pp. 923-927 ("Das Urnengrab").

44. Les Dayak de Bornéo connaissent les pots sacrés (*bélangas*), qui sont adorés comme le sont les dieux (A. C. Kruijt, "Indonesians", *ERE* VII, p. 240).

45. G. Cœdès, "Le substrat autochtone et la superstructure indienne au Cambodge et à Java", *Cahiers d'histoire mondiale* 1 (1953), 2, p. 370.

méditerranéen<sup>46</sup>. Cet auteur constate l'existence d'un rapport entre les notions de contenant (pot, urne funéraire, cercueil) et de crâne sur une vaste aire du monde malayo-polynésien jusqu'au bassin méditerranéen. Cela se reflète dans l'étymologie océanienne de certains mots, dont skr. *kapāla*<sup>47</sup>, et dans plusieurs homonymes qui ont le sens de crâne et de coupe à travers l'espace géographique étudié. Dans l'ensemble de ce vaste domaine, l'Inde présente, par rapport aux autres civilisations, sinon l'avantage de l'originalité, qui reste d'ailleurs difficile à établir, du moins celui de l'abondance des documents. On peut reconstituer une conception cohérente d'après les données tant archéologiques que littéraires et ethnographiques.

L'observation selon laquelle l'Inde ne connaîtrait pas le vase jaillissant repose uniquement sur les données archéologiques<sup>48</sup>. En effet, on en retrouve l'idée dans le rite du vase perforé destiné aux pratiques funéraires et surtout dans la formule prononcée au cours de la cérémonie décrite plus haut<sup>49</sup>. Cette formule montre qu'il s'agit bien d'un vase plein, dont jaillissent les eaux. On peut penser que c'est à la même conception qu'appartient la variante inverse du vase, qu'on trouve dans le texte déjà cité du *Brahmakarma*: tous les fleuves, toutes les rivières, toutes les eaux sacrées sont conviés à pénétrer dans le pot pour adorer les dieux qui y siègent<sup>50</sup>.

En faveur de l'origine indienne du thème du *pūrṇaḡhaṭa* plaide également l'interprétation vraisemblable des éléments du vase d'abondance. C'est ainsi que le motif humain, présent dès les plus anciennes représentations artistiques de Sāñcī (*stūpa* II), et que Krishna Gairola ne prend pas en considération "afin d'éviter toute confusion"<sup>51</sup>, comme il prend soin de nous en avertir, peut s'expliquer par les corrélations, assez marquées en Inde, entre le pot et la personne humaine ou divine. Les corrélations entre vase et dieux sont si manifestes en Inde qu'on ne saurait les limiter à la seule personne du Buddha (A. Foucher) ou à la personne de la déesse Lakṣmī (A. K. Coomaraswamy)<sup>52</sup>.

Non moins indiens semblent être les motifs décoratifs du *pūrṇaḡhaṭa*. Il est permis de considérer ces motifs comme des stylisations des offrandes du type *pūjā* présentées au pot en tant que support du divin ou des reliques du mort; les pétales, les feuilles, les guirlandes, les pendeloques, disposés sur le corps du vase, sont des offrandes du type *pūjā* qui se prêtaient à une représentation plastique, contrairement à d'autres oblations telles que fumigations, parfums, flambeaux, aspersions. On doit prêter une attention toute spéciale à la ceinture qui entoure la panse du vase (*rasnā*), qui est, semble-t-il, une stylisation du chiffon noué au cours de la *pūjā* autour du pot, ainsi qu'autour du *liṅga*. La ceinture d'étoffe sur les vases de Mathurā et de Begrām est représentée sous la forme d'un cordon librement jeté sur les épaules du corps du vase. Cette figuration, qui constitue une "nouveau" par rapport aux formes précédentes, marque en fait un retour à une expression première, moins stylisée, de l'offrande de la pièce d'étoffe dans l'usage rituel de la *pūjā*.

46. M. Cohen, "Sur le nom d'un contenant à entrelacs dans le monde méditerranéen", *BSL* 27 (1927), 1, pp. 81-120 et du même auteur, "Mots d'origine présumée océanienne dans le monde méditerranéen", *BSL* 28 (1928), 2, pp. 48-62.

47. Cf. les deux éditions du dictionnaire de M. Mayrhofer, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen* I, 3, Heidelberg 1954, p. 155 et *Etymologisches Wörterbuch des Altindoirischen* I, 4, Heidelberg 1988, p. 300 (s. v. *kapāla*).

48. C. K. Gairola, "Évolution du pūrṇa ḡhaṭa", p. 209.

49. Voir *supra*, p. 58.

50. Voir *supra*, p. 57.

51. C. K. Gairola, "Évolution du pūrṇa ḡhaṭa", p. 211.

52. A. Foucher, *On the iconography of the Buddha's nativity*, Delhi 1934 (*Memoirs of the Archaeological survey of India*, no. 46), pp. 1-23, spécialement pp. 22-23; A. K. Coomaraswamy, "Early Indian iconography II: Śrī-Lakṣmī", *Eastern art. A quarterly* 1 (1929), 3, pp. 175-189, spécialement la conclusion, pp. 187-189.

Par conséquent, le motif du vase à lotus (*pūrṇaḡhaṭa*) n'est qu'un aspect du thème du vase en général, dont le symbolisme complexe a été mis en valeur de diverses manières dans l'art sacré de l'Inde (fig. 1, 2, 3). On est frappé par la présence du vase dans l'architecture religieuse. Le pot surmonte en file la crête de la toiture des temples, lorsque celle-ci est à deux pentes, ou surplombe la pointe de la toiture curviligne des sanctuaires du type *śikhara*<sup>53</sup>. On peut voir des vases placés sur le toit de temples dès la période pré-gupta, dans les figurations que présentent certains bas-reliefs de Bhārhut et d'Amarāvātī, “vases” que Gangoly appelle “ancestors of *kalaśa*”<sup>54</sup> (fig. 4, 5). En même temps, le vase d'abondance apparaît comme un thème décoratif des piliers à l'époque gupta et post-gupta<sup>55</sup>. Diez a mis en rapport le symbolisme du récipient comme chapiteau avec celui du lotus. Cette parenté d'ordre symbolique s'explique par le fait que le fruit du lotus représente la coupe à ambroisie, que boivent les dieux (Götternektar)<sup>56</sup>. On doit noter que l'association de la colonne et du vase peut avoir une portée cosmique: la colonne en tant que pilier cosmique (*stambha*) et le vase comme image du Grand tout.

D'ailleurs, la présence du vase dans les sanctuaires, qui a joui au fil des siècles d'une faveur de plus en plus marquée dans l'art hindouiste, trouve sa raison d'être dans la parenté de symbolisme qui existe entre le temple et le vase. Ils présentent tous les deux l'interférence du symbolisme cosmique et du symbolisme funéraire. Le pot pourrait même être considéré comme un tombeau-sanctuaire, un véritable *stūpa*. On peut même penser que l'archéologie du *stūpa*, édifice dont le symbolisme a été si brillamment mis en lumière par Paul Mus<sup>57</sup>, mais dont les origines restent encore un sujet de controverse, gagnera à être confrontée au symbolisme du récipient.

Si l'on prend en considération le symbolisme commun du *stūpa* et du vase, il est permis de rappler une vieille hypothèse relative à l'origine du *stūpa*, qu'avait avancée Burnouf en partant des données d'Alexandre Csoma de Kőrös: “les débris de ses os (*i. e.* du Buddha), échappés aux flammes, auraient été renfermés dans des urnes, dont le Stūpa destiné à les recevoir reproduit sur une plus grande échelle les proportions fondamentales, à savoir un cylindre surmonté d'un couvercle en forme de dôme ou de coupole”<sup>58</sup>. Peu après, Burnouf fait mention d'un usage ayant trait aux cérémonies funéraires, déjà décrit par Colebrooke et auquel il rattache l'origine du *stūpa*: “Lorsque la cérémonie des funérailles avait lieu trop loin d'un fleuve aux eaux saintes, pour qu'on y pût jeter les os et les cendres recueillis sur le bûcher, on les renfermait dans un pot de terre muni d'un couvercle et serré avec une corde. Ce vase était déposé dans un trou profond où l'on plantait un arbre, ou bien au-dessus duquel on élevait un tumulus de maçonnerie”<sup>59</sup>.

Le rapport entre le *stūpa* et le vase est confirmé par les récits de voyageurs chinois en Inde. À ce sujet, le témoignage de Song Yun, qui visita le Gandhāra, est particulièrement significatif. Selon ce voyageur, le *bhikṣu* Vairocana, envoyé par le Tathāgata, exigea du roi de Khotan qu'il fit “un *stūpa* du *pātra* renversé”<sup>60</sup>. Se faisant l'écho d'une tradition relevée en

53. E. Diez, *Die Kunst Indiens*, Potsdam [1925], p. 105, fig. 130.

54. O. C. Gangoly, *Indian architecture*, Calcutta 1928, pp. 9-10.

55. C. K. Gairola, “Évolution du *pūrṇa ḡhaṭa*”, pp. 219-222.

56. E. Diez, *op. cit.*, pp. 95, 99.

57. P. Mus, *Barabudur*, 2 vol., Hanoï 1935.

58. E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, Paris 1876, p. 313. Cf. A. Csoma de Kőrös, “Notices on the life of Shākya, extracted from the Tibetan authorities”, *Asiatic(k) researches* 20 (1839), 2, pp. 296, 312-313.

59. E. Burnouf, *op. cit.*, p. 314. Cf. H. T. Colebrooke, “On the religious ceremonies of the Hindus and of the Brāhmens especially. Essay II”, *Asiatic(k) researches* 7 (1801), p. 256.

60. Éd. Chavannes, “Voyage de Song Yun dans l'Udyāna et le Gandhāra (518-522 p. C.)”, *BEFEO* 3 (1903), pp. 395-396.

Bactriane, Hiuan-tsang (Xuanzang) apporte lui aussi des détails précieux à ce sujet: “En ce temps-là le Buddha, après avoir donné aux deux marchands, qui furent ses premiers disciples laïques, une boucle de ses cheveux et des rognures de ses ongles, leur enseigna encore la façon de vénérer ces reliques. Il prit ses trois vêtements, les plia chacun en carré et les empila sur la terre, en commençant par le plus grand et en finissant par le plus petit; puis, retournant son bol à aumônes (*pātra*), il le plaça par-dessus et planta sur le tout son bâton de mendiant (*khakkara*, sic): «C'est ainsi, dit-il, qu'on fait un *stūpa*», et tel en aurait été le premier modèle”<sup>61</sup>.

Les récits des pèlerins chinois coïncident du reste, de manière frappante, avec la tradition tibétaine, qui considère, ainsi que nous l'avons déjà montré, la partie arrondie du *mchod-rten* comme la coupe (*bum-pa*) d'Amitābha. Malgré l'écart entre la forme fruste du vase et la construction élaborée du *stūpa*, la ressemblance de leur symbolisme va si loin qu'on peut les considérer tous les deux comme une expression du *dharmakāya*. En effet, la bouddhologie justifie l'identification du Corps de la Loi tant au *stūpa* qu'au bol à aumônes (*pātra*) du Buddha (fig. 6). Selon la tradition mahāyānique, la Loi aurait dû avoir le même sort que le bol sacré du Buddha. “Brisé dans l'Inde par le roi brutal Mihirakula, ce vase se dirigera vers les régions septentrionales. Les créatures de ces contrées lui feront toute sorte d'offrandes et, par la force du Buddha, son *pātra* brisé «redeviendra de lui-même tel qu'il était d'abord, sans aucune différence» (Sylvain Lévi)”<sup>62</sup>.

---

61. A. Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra* I, Paris 1905, pp. 63-64, où il convient de lire *khakkhara(ka)*. Cf. le *stūpa* du vase (*droṇastūpa*) construit par le roi Ajātaśatru. Voir à ce propos E. Burnouf, *op. cit.*, p. 331, n. 1 et H. Kern, *Manual of Indian Buddhism*, Strassburg 1898 (1896 sur la couverture), p. 46.

62. J. Przyluski, *La légende de l'empereur Aśoka*, Paris 1923, p. 175. Cf. L. de La Vallée Poussin, *Dynasties et histoire de l'Inde depuis Kanishka jusqu'aux invasions musulmanes*, Paris 1935, p. 17. Sur l'importance du bol (*pātra*) comme symbole religieux dans le bouddhisme, voir en dernier Françoise Wang-Toutain, “Le bol du Buddha. Propagation du bouddhisme et légitimité politique”, *BEFEO* 81 (1994), pp. 59-82.

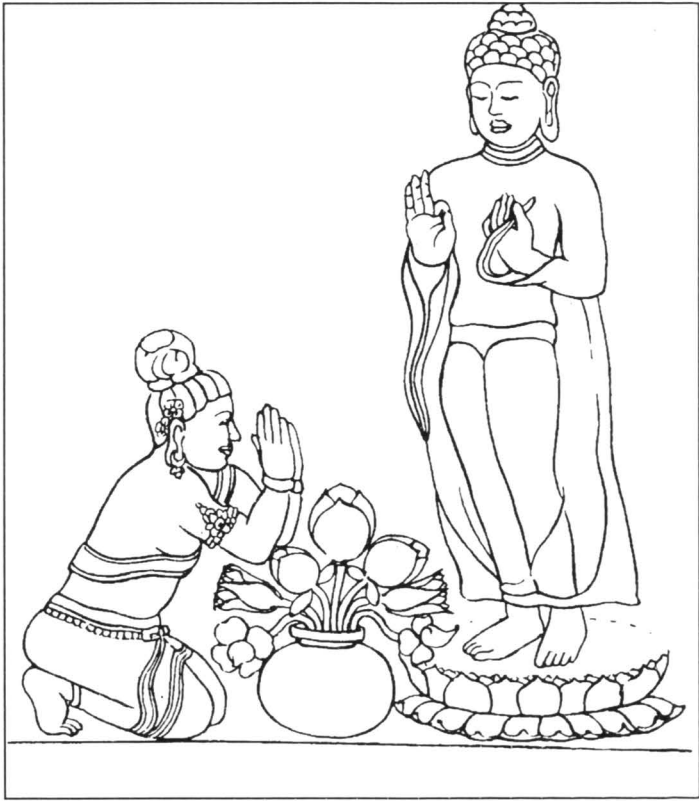


Fig. 1 – Barabaður. Scène rituelle: *pūjā* bouddhique avec un vase à lotus. (D’après G. Combaz, *L’Inde et l’Orient classique* II (planches), Paris 1937, p. 120, fig. 2.)

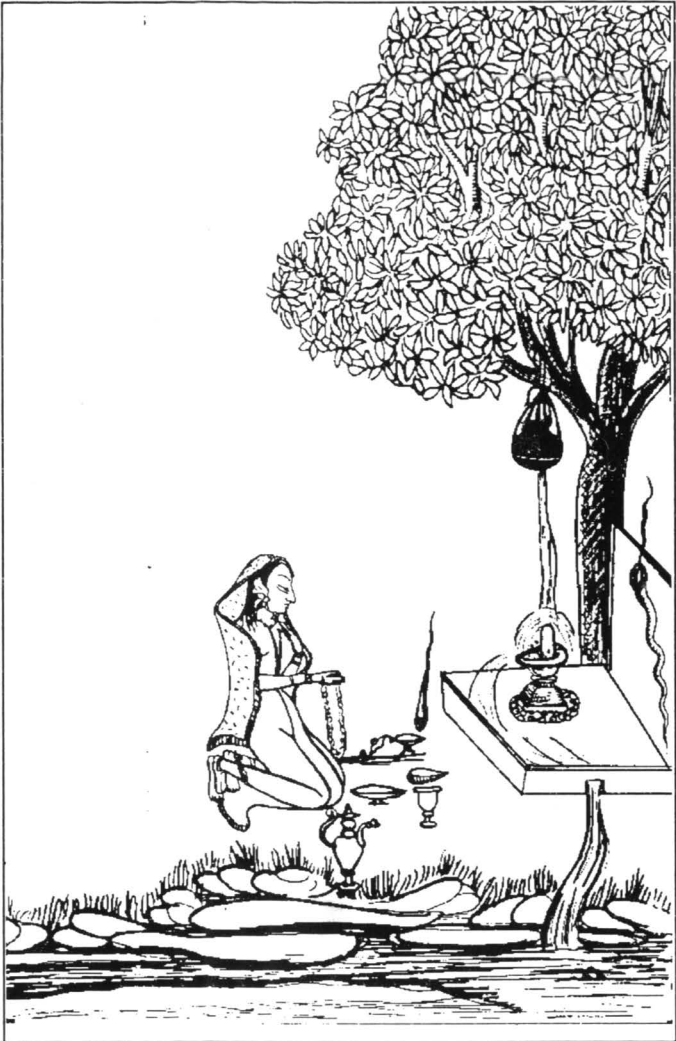


Fig. 2 – Umā adoratrice du *liṅga* de Śiva. Un vase à fond perforé est suspendu à un arbre. Miniature de l’Inde du Nord. (D’après H. von Glasenapp, *Der Hinduismus*, München 1922, pl. 7 en regard p. 64.)



Fig. 3 – Sāñcī. Porte nord du *stūpa* I, face interne. Relief ornant le dé qui sépare les linteaux médian et inférieur, côté est. Devant la base du *stūpa* figuré, représentait le *parinirvāṇa*, sont agenouillées deux orantes, entre lesquelles se trouvent un vase et un autre récipient. (Cliché Victor Goloubew, musée Guimet, Paris.) Cf. J. Marshall et A. Foucher, *The monuments of Sāñchī* II, [Calcutta 1940], pl. XXVIII.

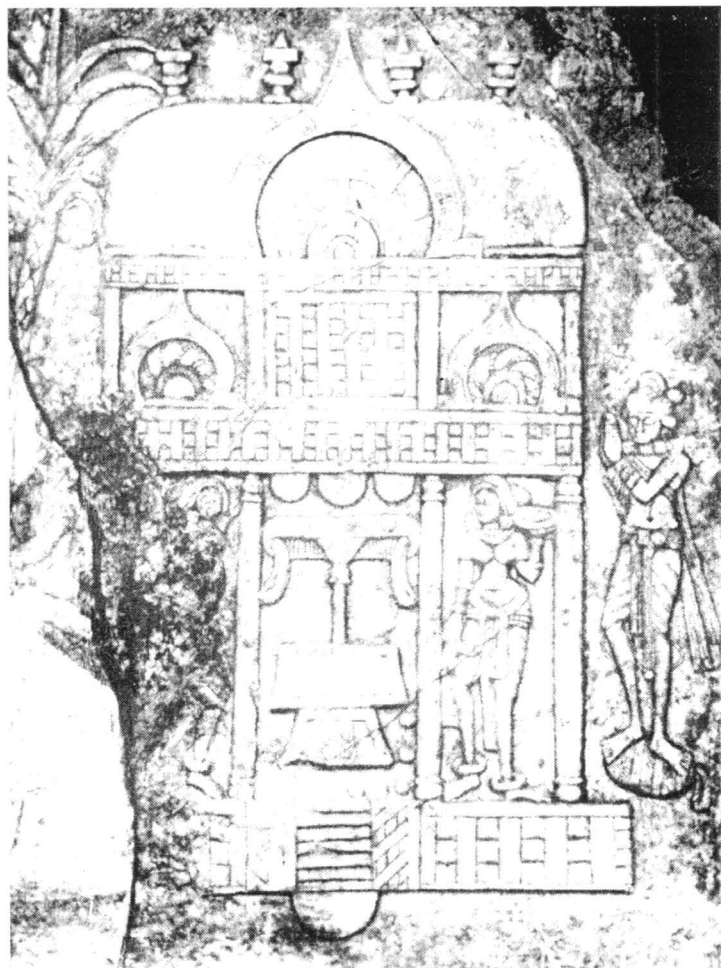


Fig. 4 – Jaggayyapeṭa (école d'Amarāvātī). Fragment de tablette d'hommage (marbre). Sanctuaire à deux étages surmonté d'une rangée de "pré-kalaśa". (Cliché India Office.) Cf. A. K. Coomaraswamy, *History of Indian and Indonesian art*, London-Leipzig-New York 1927, p. 38 (texte), p. 239 (légende), pl. XXXIV, fig. 142.



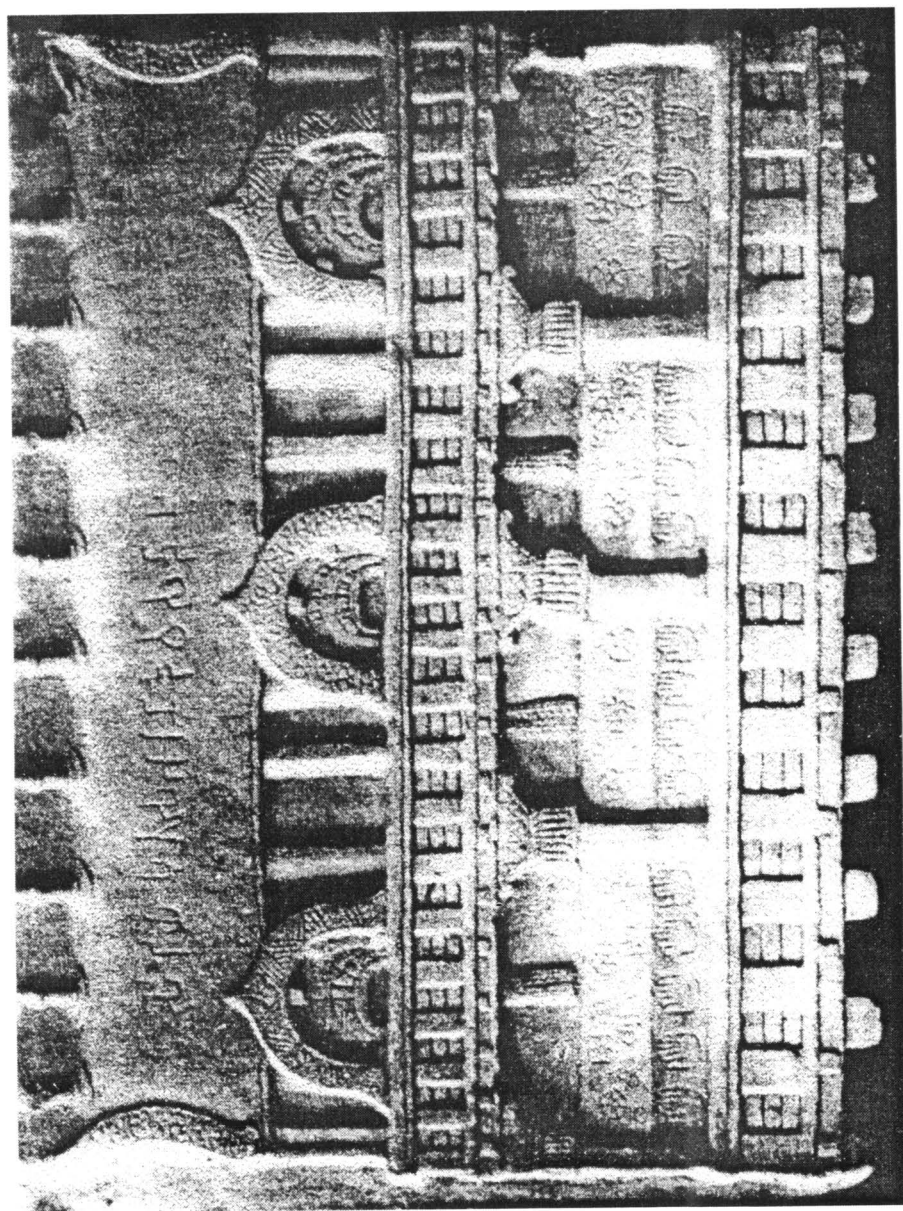


Fig. 5 – Bhārhut. Relief figurant un édifice à deux étages surmonté d'une rangée de "pré-kalāśa". (*Cliché India Office*.) Cf. A. K. Coomaraswamy, *La sculpture de Bharhut*, Paris 1956, p. 77 (texte), pl. XXXII, fig. 87.



Fig. 6 – Amarāvati. Médaillon représentant l'adoration du bol à aumônes (*pātra*) du Buddha dans le ciel des Trente-trois. Musée de Madras.  
(Cliché Victor Goloubew, musée Guimet, Paris.)



## II

# PĀṆINI AND INDIAN LINGUISTIC PHILOSOPHY



## LANGUAGE AND THOUGHT IN INDIAN CULTURE

Western culture today seems to have reached a deadlock in its efforts of grasping the relations between logic, linguistics and semiotics. However, the link between thought and language can be better understood by means of these three positive sciences. A survey of some Indian conceptual achievements in the aforesaid fields will enable us to glimpse the possibility of conceiving a different shape of these branches of knowledge, due to their different historical interdependence and theoretical filiations. But the legitimacy of any theoretical filiation – as transference of formal categories from one field to another – will depend on the respective sciences being hierarchically subordinated to one another. Semiotics, the most general of them, monitors linguistics; as for logic – concerned with some linguistic relations only – it requires a perfect accuracy of linguistic analysis.

In Europe, ever since Aristotle and his logical system, there has been a successive and implicitly dependent development from logic, to grammar and finally to semiotics. Not without difficulty, the direction has been from the knowledge of the least general structures towards the most general ones. But the track followed by Indian speculation has been an easier and more natural one. The theory started with metasemiotical exegesis of rite, wherefrom grammar originated, and later the logical texts reaped the benefits of a complete and full-fledged analysis of language. Indian logic is in fact an epistemology moulded on semiotics and in its most advanced stage it develops semantical theories closely connected with it.

In Pāṇini's work, problems of semiotics are of an even more comprehensive generality than that conceived by the logicians. Parallel with Pāṇini, and perhaps even earlier, Indian phoneticians used to give a semiotical interpretation to the structure of the syllable. Thus, in contradistinction to what happened in Europe, grammar preceded logic in India, and both operated with the comprehensive generality of the sign.

What has been thought in India, in matters of linguistics, logic and semiotics, is not only of a historical and academic interest. That the Indian contribution to these topics is something alive and stimulating, is proved by the entire evolution of linguistics. The emergence of linguistics as a science in Europe, at the beginning of the 19<sup>th</sup> century, was mostly due to the discovery of Pāṇini's system, as it has been unanimously acknowledged. Later on, the development of the science of language went hand in hand with the blossoming of Pāṇinian studies. We are witnessing a step-by-step restoration of Pāṇini's thinking in Western culture, as scholars dig deeper into the science of language. European linguistics began with the discovery of Pāṇini's elements of phonetics and morphology; now, that the influence of Pāṇini's syntax – formerly ignored and even denied – is thoroughly confirmed by the most recent theories concerning semantico-syntactical functions. Aristotle's time-honoured subject/predicate dogma is strongly shaken and may be thus totally overthrown.

The restoration of Pāṇini's thought in a merely linguistic framework, such as has been undertaken until now, is obstructing a clear perception of his logical and semiotical contribution.

Indian semiotics remains however an unexplored field. Even Indian logic – which boldly declares itself a “science of the sign” (*hetuvidyā*) – has not yet been approached under its semiotical aspect, as scholars are busily engaged in delimiting it against Western logic or in formalizing it. Contemporary Western semiotics, torn between antagonistic opinions and lost in intricacies which debase the philosophical prestige of the *sign*, could be revigorated – even if not as vastly as linguistics was once – by knowing Indian semiotics. The present deadlock could thus be broken by abandoning Western cultural subjectivity and a certain limited horizon, and establishing a cultural intercourse with another part of the world, where similar problems have been approached and solved differently – in a more astute and more carefully pondered way, perhaps.

## LE SUJET GRAMMATICAL CHEZ PĀṆINI

Le rôle du sujet, tant en grammaire qu'en logique, a soulevé au cours du dernier siècle des controverses auxquelles ont pris part des linguistes et des philosophes. Ces controverses, encore ouvertes, s'expliquent par le lien intime qui a existé en Europe, dès l'Antiquité, entre les catégories grammaticales et celles de la logique: comme on l'a maintes fois souligné, la logique d'Aristote serait d'inspiration linguistique, et la grammaire gréco-latine, à son tour, aurait calqué son analyse syntactique sur la logique du Stagirite.

Pour savoir si le concept logico-grammatical de sujet est fonction d'une démarche universelle de la pensée ou n'est, au contraire, qu'un pseudo-problème, un accident lié à certaines structures syntactiques ou doctrines logiques européennes, l'étude des données indiennes n'est pas dépourvue d'intérêt, puisqu'on y trouve une théorie grammaticale fondée sur des faits indo-européens, mais étrangère à la tradition aristotélicienne. Cette mise en parallèle est d'autant plus significative que Pāṇini, qui a été d'ailleurs précédé par plusieurs autres grammairiens, a fixé son lexique grammatical au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., à savoir à une époque antérieure à l'élaboration de la logique indienne.

Nous nous proposons donc d'examiner si la catégorie du sujet grammatical se retrouve chez l'illustre grammairien indien. Notre recherche récuse *a priori* le procédé qui consiste à projeter d'emblée les catégories de la pensée européenne sur des faits non-européens. En effet, la linguistique comparée et historique a dénoncé depuis longtemps l'erreur de décrire, tout en les faussant, les structures grammaticales non indo-européennes selon les schémas de notre grammaire traditionnelle. C'est le risque d'un préjugé analogue que comporte l'interprétation des théories grammaticales constituées à l'extérieur de la culture européenne, même si elles s'exercent sur une langue indo-européenne, comme c'est le cas du sanskrit.

Puisque la grammaire sanskrite, en tant qu'indo-européenne, peut être convenablement décrite selon les catégories grammaticales gréco-latines, on est enclins à traiter de la même manière la terminologie des grammairiens indiens. Si notre terminologie morphologique peut trouver certains équivalents dans le vocabulaire pāṇinéen, celle de la syntaxe est, par contre, plus sujette à caution, car l'interprétation des rapports entre les mots ou les idées suppose une ample dimension spéculative, qui s'avère spécifique à chaque culture. Quant à cette dernière partie du lexique grammatical sanskrit, les équivalences doivent être établies avec circonspection, puisque, de même que dans le vocabulaire philosophique indien, les termes gardent le cachet d'une spécificité parfois difficile à saisir.

L'accès à la terminologie de Pāṇini est d'autant plus difficile que son traité, rédigé avec une concision presque algébrique, ne peut se passer d'un commentaire. Mais le commentaire original, resté à l'état oral de longs siècles, s'est perdu et la tradition fut ainsi interrompue<sup>1</sup>. Les commentaires qui nous sont parvenus ont été rédigés à des époques bien différentes: les *Vārttika* de Kātyāyana sont postérieurs à l'*Aṣṭādhyāyī* d'un siècle au moins, le *Bhāṣya* de Patañjali date du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., tandis que le commentaire de Bénarès, la *Kāśikā* de

---

1. L. Renou, *La Durghaṭavṛtti de Śaranadeva I*, Paris 1940, p. 11.



Jayāditya et Vāmana, a été élaboré plus de mille ans après Pāṇini, au cours du VII<sup>e</sup> siècle. Le caractère discontinu de l'exégèse ne fait qu'augmenter, par des interprétations différentes, l'imprécision des *sūtra* pāṇinéens. Malheureusement, le problème du nominatif et de sa signification syntactique se rangent parmi ceux que Pāṇini n'a pas traités d'une manière explicite.

La compréhension de la syntaxe des cas chez Pāṇini découle de l'intelligence du terme technique *kāraka*, qui contient toute une philosophie de l'acte et de la causalité. Il est bien difficile de rendre le contenu de ce terme par un équivalent de notre vocabulaire grammatical. L. Renou, le maître français des études pāṇinéennes, propose comme équivalent "rection (entre un nom et l'action verbale), régime casuel-verbal", faisant toutefois mention que selon l'exégèse indienne "proprement *kāraka* ne signifie rien de plus que «ce qui fait s'effectuer (l'action verbale), ce qui est efficient»"<sup>2</sup>. La traduction de O. Böhtlingk<sup>3</sup> et de B. Liebich<sup>4</sup>, *kāraka* = facteur, a une acception plus large, qui évite une signification exclusivement syntactique. B. Faddegon, qui adopte lui aussi cette traduction ("factor of an action"), souligne l'acception large, extrasyntactique du terme: "by *kāraḥ* Pāṇini understands the logical or ideational relations between a noun and a verb, or more precisely between an object or anything conceived after the analogy of an object and an action or anything conceived after the analogy of an action"<sup>5</sup>.

On ne saurait trop insister sur cet aspect extrasyntactique de l'analyse pāṇinéenne, qui donne la clef de sa terminologie. En effet, cette observation générale est confirmée par certains *sūtra* qui laissent la forte impression que, dans la pensée du grammairien indien, le *kāraka* peut être impliqué par le sens du mot seul, en dehors de la phrase<sup>6</sup>.

La définition du mot *kāraka* ne se rencontre que chez les commentateurs: il est synonyme de *karoti*, "il fait"<sup>7</sup>, et des mots *hetu* et *nimitta*, "cause", "raison", c'est-à-dire la cause de l'action<sup>8</sup>. Les *kāraka* sont donc les facteurs grâce auxquels l'action se réalise, son contexte. Il y a six *kāraka*, exposés en détail dans les *sūtra* I, 4, 23-55: *apādāna* (24), l'ablation, *saṃpradāna* (32), l'objet ou la personne à laquelle l'action est destinée, *karāṇa* (42), le moyen de réaliser l'action, *adhikarāṇa* (45), le siège de l'action, *karman* (49), ce que l'agent désire atteindre par dessus tout et, enfin, *karṭṛ*, l'agent de l'action. Bien que ce dernier soit censé être autonome (*svatantra*) (54), il peut avoir un incitateur (*prayojaka*), nommé *hetu* (55).

Malgré l'apparente similitude que pourrait présenter la liste des *kāraka* avec celle des cas, les deux restent pourtant différentes. Les *sūtra* qui traitent des désinences casuelles (II, 3, 1-73) indiquent qu'à un *kāraka* peuvent correspondre plusieurs cas: le *karman* s'exprime par l'accusatif (12), l'instrumental (22), le datif (12; 14; 17) et le génitif (52-59; 61; 65-66); l'*adhikarāṇa* par le locatif (36) et le génitif (64; 68); le *karṭṛ* par l'instrumental (18) et le génitif (65-67; 71); le *karāṇa* par l'instrumental (18; 33) et le génitif (51; 63). Il n'y a que deux *kāraka* qui s'expriment par un seul cas: le *saṃpradāna* par le datif (13) et l'*apādāna* par l'ablatif (28). Mais les *kāraka* ne s'expriment pas uniquement par les désinences casuelles (*sup*): Pāṇini indique aussi comme moyens de les exprimer les désinences verbales, les

2. L. Renou, *Terminologie grammaticale du sanskrit*, Paris <sup>2</sup>1957, pp. 127-128 (s.v. *kāraka*).

3. O. Böhtlingk, *Pāṇini's Grammatik*, Leipzig <sup>2</sup>1887, p. 33 (*sūtra* I, 4, 23).

4. B. Liebich, "Die Casuslehre der indischen Grammatiker verglichen mit dem Gebrauch der Casus im Aitareya-brāhmaṇa", *BB* 10 (1886), p. 208.

5. B. Faddegon, "Studies on Pāṇini's grammar", *IKNAW* 38 (1936), 1, p. 18.

6. *Pāṇ* III, 3, 19 et 56.

7. *MBh ad* I, 4, 23, après *vārttika* 5: *karoti kārakam iti* //

8. *KV ad* I, 4, 23: *kārakaśabdaś ca nimittaparyāyah / kārakam hetur ity anarthāntaram / kasya hetuḥ / kriyāyāḥ /*

suffixes et les composés. L'agent (*kartr*) est ainsi exprimé par les désinences verbales en général (III, 4, 69), par celles du verbe actif (*parasmaipada*) (I, 3, 78) ou moyen (*ātmanepada*) (I, 3, 14), par les suffixes primaires (*kṛt*) (III, 4, 67; 71-72; VI, 1, 207) et par les composés (III, 2, 53). En analysant les différents procédés grammaticaux censés exprimer le *kartr*, on est frappé par le fait que Pāṇini n'indique nulle part le nominatif comme cas de l'agent.

Le *sūtra* II, 3, 46, qui traite du nominatif, précise: “les désinences du premier cas [sont valables] pour exprimer seulement le sens du thème nominal, le genre, la mesure et le nombre”<sup>9</sup>. Dans la perspective de notre grammaire traditionnelle, ce *sūtra* semble assez déconcertant, vu les limites étroites qu'il impose à l'utilisation du nominatif. Ce fait explique pourquoi les exégètes européens de Pāṇini ont été amenés à fournir des explications. Ils se sont adressés pour la plupart à l'ancienne exégèse indienne, qui s'effectue d'une manière spécifique: une argumentation sinieuse, des hypothèses qui se récusent l'une l'autre, sans trancher toujours l'incertitude.

Kātyāyana et Patañjali exposent leurs opinions à propos du nominatif sur le *sūtra* II, 3, 1, qui ouvre le chapitre de la théorie des cas. Ce *sūtra* est formulé en un seul mot au locatif: *anabhihite*, “quand ce n'est pas déjà exprimé”. D'après le *vārttika* 3, c'est le sens des désinences casuelles qui est à sous-entendre comme non-exprimé<sup>10</sup>. Patañjali indique l'idée de nombre comme sens des désinences, lesquelles expriment les *kāraka* quand ils n'ont pas été déjà exprimés par d'autres procédés grammaticaux; les *kāraka* ne doivent pas être tenus pour cause dans la production des désinences<sup>11</sup>. Pour cette raison, le *sūtra* “*anabhihite*” est considéré comme le *sūtra* gouvernant<sup>12</sup>, auquel doivent se rapporter les *sūtra* qui le suivent, et qui traitent des relations entre les *kāraka* et les cas. En ce qui concerne les procédés grammaticaux à même d'exprimer les *kāraka*, auxquels ferait allusion le *sūtra* gouvernant, Kātyāyana précise que “l'énumération compréhensive est faite par les désinences verbales, les suffixes primaires, les suffixes secondaires et les composés”<sup>13</sup>. C'est sur ce *sūtra* que s'engagent les discussions au sujet du nominatif: le *vārttika* 4 émet l'opinion que le nominatif ne s'applique pas à *abhihite*<sup>14</sup>, c'est-à-dire que le sens du nominatif n'est pas en mesure d'être exprimé par d'autres procédés grammaticaux. Cette affirmation est discutée par le *bhāṣya* en relation avec le sens du thème nominal et le nombre. La discussion est incluse dans un dialogue qui reprend le débat sur le sens des désinences casuelles, à savoir si elles expriment les *kāraka* ou le nombre. On apprend que dans les exemples *vrkṣaḥ*, “l'arbre”, ou *plakṣaḥ*, “le figuier”, le sens du thème nominal (qui est indiqué parmi les valeurs du nominatif) peut être exprimé par le thème nominal même; pareillement, le nombre est exprimé par le verbe “être”, car “le verbe «être» à la troisième personne du présent existe même s'il n'est pas employé, et dans les exemples *vrkṣaḥ*, *plakṣaḥ*, *asti* («il existe») est sous-entendu”<sup>15</sup>.

Plus loin, toujours dans la controverse si c'est le *kāraka* ou bien le nombre qui constitue le sens des désinences casuelles, un interlocuteur affirme que “les désinences casuelles ayant

9. Pāṇ II, 3, 46: *prātipadikārthaliṅgaparimāṇavacanamātre prathamā //*

10. MBh ad II, 3, 1, *vārttika* 3: *anabhihitas tu vibhaktiyarthāḥ*.

11. Ibid., après *vārttika* 3: *ekatvādayo vibhaktiyarthāḥ teṣv anabhihiteṣu karmādayo 'bhihitā vibhaktīnām utpattau nimittatvāya mā bhūvann iti //*

12. Ibid.: *tasmād anabhihitādhikāraḥ kriyate //*

13. Ibid., *vārttika* 5: *tīkṛttaddhitasamāsaiḥ pariśamkhyānam //*

14. Ibid., *vārttika* 4: *abhihite prathamābhāvaḥ //*

15. Ibid., après *vārttika* 4: *astir bhavanīparaḥ prathamapurūṣo 'prayujyamāno 'py astīti / vrkṣaḥ plakṣaḥ / astīti gamyate //* (p. 440, II, 17-18).

pour sens les *kāraka*, il est nécessaire d'accepter comme cause l'idée de nombre... le nominatif sera valable [pour exprimer ces valeurs] quand elles n'ont pas été déjà exprimées"<sup>16</sup>. Kātyāyana affirme que "le *sūtra* «*anabhihite*» est dépourvu de signification parce que la règle qui prescrit le nominatif n'a pas eu l'occasion de s'y appliquer"<sup>17</sup>. Le *bhāṣya* ajoute que le nominatif trouverait son application lorsqu'il y a absence de *kāraka*, comme dans les exemples *vrkṣaḥ* ou *plakṣaḥ*. Le *vārttika* suivant revient sur l'exclusion du nominatif de la sphère des *kāraka* et envisage la possibilité contraire, à savoir que le *kāraka* soit exprimé par le verbe "être", qui est à sous-entendre.

L'exégèse du *sūtra* traitant du nominatif (II, 3, 46) s'arrête aux mêmes explications et reprend la même controverse: si le nominatif exprime ou non les *kāraka*. Patañjali avance un nouvel argument en faveur de l'exclusion du nominatif du domaine des *kāraka*: la présence du restrictif *-mātra* à la fin du composé, qui comprend les emplois du nominatif (le sens du thème, le genre, la mesure et le nombre), limite l'utilisation du nominatif aux valeurs mentionnées, excluant de ce fait la spécification des *kāraka*<sup>18</sup>. Il y ajoute l'explication suivante: "la procédure du maître [Pāṇini] fait connaître que le nominatif n'est pas valable dans la spécification des *kāraka*, parce qu'il instruit la valabilité du nominatif dans l'interpellation"<sup>19</sup>. Kātyāyana propose (*vārttika* 1) d'adjoindre aux notions grammaticales qui figurent dans le *sūtra* celle de *padasāmānādhikaraṇya*, "communauté de référence avec les mots", du fait qu'elle est en surplus<sup>20</sup>. Patañjali précise que dans l'expression: *vīraḥ puruṣaḥ*, "cet homme est un héros", le sens du thème *puruṣa-* est enrichi par celui de son attribut, *vīratva-*, "l'héroïsme", qui réside dans l'homme. Mais le *vārttika* suivant met en doute l'adjonction proposée, puisque c'est au sens de la phrase qu'elle se rapporte, non pas à celui des mots isolés. On discute ensuite si le principe de *abhihite* vaut pour le nominatif, ou s'il ne s'y applique pas à cause des expressions comme *vrkṣaḥ* ou *plakṣaḥ* (après *vārttika* 3). La dernière alternative serait infirmée par l'existence implicite du verbe *asti* (après *vārttika* 5). Après le *vārttika* 5, pour lequel le nominatif n'est valable dans aucune de ces alternatives<sup>21</sup>, le *bhāṣya* énonce: "le nominatif est valable dans la communauté de référence avec les désinences verbales"<sup>22</sup>. Cet énoncé entre aussi dans la dispute des mots isolés et du verbe *asti*, qui est sous-entendu (après *vārttika* 5-6). Quoique la controverse reste en fin de compte ouverte, il s'ensuit que le nominatif n'exprime pas directement les *kāraka*.

Cette interprétation des commentateurs indiens a inspiré en partie celle des indianistes européens. Böhtlingk affirme, dans la première édition de l'*Aṣṭādhyāyī*, que les *kāraka* s'expriment par les cas seulement si leur sens n'a pas été déjà exprimé par le verbe. Le verbe fini renferme les idées de *kartr* et de *karman*: le *kartr* s'exprime par le *parasmaipada* et l'*ātmanepada* (les formes actives et moyennes) et le *karman* par l'*ātmanepada* (les formes passives). L'accusatif exprime le *karman* quand le verbe n'est pas à la diathèse passive, et l'instrumental exprime l'agent à la diathèse passive. Le nominatif s'emploie lorsque le *kartr*

16. MBh ad II, 3, 1, après *vārttika* 4: *karmādiṣv api vai vibhaktyartheṣv avaśyam ekatvādayo nimittatvenopādeyāḥ... teṣv anabhihiteṣu prathamā bhaviṣyati* (p. 441, II. 8-10). Cf. MBh ad I, 4, 21, init.

17. Ibid., *vārttika* 10: *anabhihitavacanam anarthakam prathamāvidhānasyānavakāśatvāt //*

18. MBh ad II 3, 46, init.: *atha mātragrahaṇam kimartham / etanmātra eva prathamā yathā syāt karmādiviśiṣṭe mā bhūd iti* (p. 461, II. 14-15).

19. Ibid.: *atha vācāryapravṛttir jñāpayati na karmādiviśiṣṭe prathamā bhavatīti yad ayaṁ sambodhane prathamām āsīti* (p. 461, II. 16-18).

20. Ibid., *vārttika* 1: *prātipadikārthalingaparimāṇavacanamātre prathamālakṣane padasāmānādhikaraṇya upasaṃkhyānam adhikativāt //*

21. Ibid., *vārttika* 5: *abhihitānabhihite prathamābhāvaḥ //*

22. Ibid., après *vārttika* 5: *tiṅsamānādhikaraṇe prathamā.*

et le *karman* sont exprimés par les désinences verbales<sup>23</sup>. Dans la seconde édition de Pāṇini<sup>24</sup>, Böhtlingk indique pour *karṭr* les cas obliques, les désinences, etc., sans faire mention du nominatif.

B. Liebich reprend et amplifie à son tour cette argumentation; si dans la phrase: *pacaty odanam devadattaḥ*, “Devadatta cuit du riz”, on supprime les mots *pacati* et *odanam*, *Devadattas* n'exprime que la notion; au contraire, si l'on supprime les mots *Devadattas* et *odanam*, le verbe *pacati*, à lui seul, renferme dans sa désinence aussi bien le *karṭr* que le prédicat. Le mot *Devadattas* ne fait que déterminer de plus près l'agent exprimé par la désinence verbale. Cette conception correspondant, selon Liebich, à l'ordre des mots en sanskrit, la phrase devrait être traduite: “er kocht Brei, nämlich Devadatta”. De même, dans la transposition de cet exemple à la diathèse passive: *pacyata odano devadattena*, “le riz est cuit par Devadatta”, où le *karṭr* s'exprime par l'instrumental, le nominatif n'exprime pas le *karman*, parce que celui-ci est compris dans le verbe<sup>25</sup>. Delbrück accepte lui aussi l'exclusion du nominatif de la sphère des *kāraka*: après avoir assimilé à tort le *karṭr* au sujet, il tire la conclusion que le nominatif n'a pas été conçu comme cas du sujet<sup>26</sup>.

B. Faddegon, adoptant la même interprétation, soutient lui aussi que l'idée principale du *sūtra* II, 3, 46 c'est que le nominatif exprime seulement ce qui est commun à tous les cas, étant dépourvu de ce qui revient à chaque cas en particulier, c'est-à-dire la fonction de *kāraka*: ainsi le nominatif “is simply an *upapada*, a kind of apposition to that which is expressed by the conjugational *vibhakti* of a verb”<sup>27</sup>.

Pourtant, il n'y a pas de consensus quant à cette manière de restituer la pensée de Pāṇini; l'interprétation de L. Renou semble s'éloigner de ce point de vue majoritaire. Selon le grand indianiste français, dans la définition du *sūtra* II, 3, 46 “il s'y trouve impliqué la notion du *karṭr* en phrase non passive, du *karman* en phrase passive”<sup>28</sup>, et “le *karṭr* est noté en principe par le nominatif, comme il résulte indirectement de III, 1, 68 joint à II, 3, 1; par les désinences verbales...”<sup>29</sup>. Dans sa traduction de Pāṇini<sup>30</sup>, le rôle du nominatif dans l'expression de l'agent est par ailleurs repris dans les explications entre parenthèses des éléments sous-entendus. Il en découle que le nominatif serait englobé dans les *kāraka*. Ainsi, P. Ch. Chakravarti traduit souvent *karṭr* par “nominative case”, ou même directement par “subject”<sup>31</sup>.

Il est difficile de savoir quelle fut la vraie pensée de Pāṇini sur les rapports du nominatif et du *karṭr*. Des incertitudes, voire des contradictions, quant à la prééminence des différents procédés grammaticaux dans l'expression des *kāraka* en général, et du *karṭr* en particulier, résultent du texte pāṇinéen même. Ainsi, selon les *sūtra* III, 4, 71-72 et VI, 1, 207, dans les constructions participiales c'est le suffixe verbal *-ta* qui exprime l'agent; pourtant, dans un autre *sūtra* (VII, 2, 29), Pāṇini, en traitant de la même construction à suffixe *-ta* de la racine *HRṢ-*, “se hérissier”, indique comme agent le mot “poil”.

Nous croyons que cette dispute sur les rapports du nominatif et de l'agent pourrait être mieux considérée dans l'ensemble des conceptions concernant la théorie de la phrase. Toujours est-il que le texte de Pāṇini n'offre pas un exposé des principes généraux de l'analyse

23. O. Böhtlingk, *Pāṇini's acht Bücher grammatischer Regeln* II, Bonn 1840, pp. 90-91.

24. O. Böhtlingk, *Pāṇini's Grammatik*, Leipzig <sup>2</sup>1887, pp. 217\*-218\* (Pāṇini's Wortschatz, s.v. *karṭr*).

25. B. Liebich, “Die Casuslehre”, p. 227, avec la note 1.

26. B. Delbrück, *Vergleichende Syntax der indogermanischen Sprachen* I, Strassburg 1893, pp. 179-180.

27. B. Faddegon, “Studies on Pāṇini's grammar”, p. 22.

28. L. Renou, *Terminologie*, p. 461 (s.v. *prathamā*).

29. L. Renou, *ibid.*, pp. 121-122 (s.v. *karṭr*).

30. L. Renou, *La grammaire de Pāṇini, traduite du sanskrit avec des extraits des commentaires indigènes* I, Paris 1948, p. 47 (*sūtra* I, 4, 54-55).

31. P. Ch. Chakravarti, *The philosophy of Sanskrit grammar*, Calcutta 1930, pp. 228, 230-231, 246.

de la phrase, parce qu'en rédigeant son traité il a envisagé d'élaborer une théorie du mot (*śabdānuśāsana*) plutôt qu'une théorie de la phrase<sup>32</sup>. Néanmoins, l'hypothèse qu'en raison de la simplicité de la phrase sanskrite Pāṇini n'ait pas été amené à élaborer une théorie de la phrase<sup>33</sup> est sujette de caution. La doctrine des *kāraka* implique, à notre avis, une théorie de la phrase, même si elle n'a pas été expressément formulée. On pourrait l'inférer à partir d'auteurs pré- et post-pāṇinéens. Ainsi, son précurseur Yāska<sup>34</sup> indique clairement que le *bhāva*, “devenir”, “entrée dans un état”, qui est le sens de tout verbe, représente aussi l'idée de toute phrase: “alors on indique comme caractéristique du nom et du verbe que le verbe est le support du devenir et le nom est le support de l'essence. Lorsqu'ils sont ensemble [dans la phrase], ils sont le support du devenir”<sup>35</sup>. Cette prééminence de l'idée verbale va de pair avec les spéculations linguistiques de Śākaṭāyana, selon lequel tous les noms ont une origine verbale<sup>36</sup>. C'est sur cette conception qu'est entièrement fondé le système de Pāṇini<sup>37</sup>.

Ce sont les mêmes conceptions qu'exposent aussi les auteurs post-pāṇinéens dans leurs théories de la phrase. Selon Kātyāyana, “la phrase est le verbe avec les invariants, les *kāraka* et leurs déterminants”<sup>38</sup>, ou même “le verbe seul”<sup>39</sup>. Patañjali y ajoute que la phrase est le verbe avec ses déterminants et que tous les membres de la phrase sont les déterminants de l'idée verbale<sup>40</sup>.

À notre avis, la théorie des *kāraka* chez Pāṇini correspond à cette conception qui subordonne tous les éléments de la phrase à l'idée verbale, en tant que déterminants. Elle pourrait être expliquée par les conditions spéciales qui ont présidé à l'élaboration de la grammaire indienne. À la différence de ce qui s'est passé en Grèce, la spéculation grammaticale indienne ne prit pas naissance en marge de la logique, mais à titre de science auxiliaire de l'exégèse de la littérature religieuse. Dans le milieu spéculatif du sacerdoce brahmanique, où le *karman*, “l'acte rituel”, est considéré comme la catégorie suprême, toutes les conceptions sont marquées par la prééminence de l'acte sur les autres modalités de l'être. Comme le remarquait P. Masson-Oursel, “Schopenhauer fit preuve d'un sens très aigu de l'indianité en observant que, dans ce domaine, à l'inverse de ce qui se passe dans notre antiquité classique, *esse sequitur operari*. Le rite étant l'origine de toute spéculation, toujours au commencement se trouve l'action”<sup>41</sup>. Puisque la phrase n'est que l'expression d'une action et de ses conditions de réalisation, la terminologie qui sert à l'analyser dérive en grande partie de la racine *Kṛ-*, “faire”, et exprime des nuances qui ne pourraient trouver leurs équivalents dans notre vocabulaire syntactique.

32. J. Wackernagel, *Altindische Grammatik* I, Göttingen 1896, p. LXVII.

33. J. Wackernagel, *op. cit.* I, p. LXXI.

34. Nous admettons l'antériorité de Yāska relativement à Pāṇini, mais sur ce point les opinions sont partagées. Voir B. Liebich, *Pāṇini: Ein Beitrag zur Kenntnis der indischen Literatur und Grammatik*, Leipzig 1891, p. 19; P. Thieme, “Zur Datierung des Pāṇini”, *ZDMG* 89 (1935), pp. 21-24. Sur la possible appartenance de Yāska et de Pāṇini à des écoles différentes, voir H. Sköld, *Papers on Pāṇini and Indian grammar in general*, Lund-Leipzig 1926, p. 40.

35. *Nir* I, 1: *tatraitān nāmākhyātayor lakṣaṇaṃ pradiśanti / bhāvapradhānam ākhyātam / sattvapradhānāni nāmāni / tad yatrobhe bhāvapradhāne bhavataḥ*.

36. *Nir* I, 12.

37. J. Wackernagel, *Altindische Grammatik* I, p. LXIX. Cf. A. B. Keith, *A history of Sanskrit literature*, Oxford 1928, p. 424.

38. *MBh* ad II, 1, 1, *vārttika* 9: *ākhyātam sāvyayakārakaviśeṣaṇam vākyam //*

39. *Ibid.*, *vārttika* 10: *ekatīṃ //*

40. *Ibid.*, après *vārttika* 9: *ākhyātam saviśeṣaṇam ity eva / sarvāni hy etāni kriyāviśeṣaṇāni //*

41. P. Masson-Oursel (H. de Willman-Grabowska, Ph. Stern), *L'Inde antique et la civilisation indienne*, Paris 1933, p. 155. Nous regrettons de n'avoir pu consulter l'article de L. Renou, “Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit”, *JA* 233 (1941-1942), pp. 105-165.

Par comparaison avec le dualisme aristotélique sujet/prédicat, cette analyse de l'action se montre un vrai pluralisme, au sein duquel l'agent n'est, lui aussi, qu'un simple déterminant (*viśeṣaṇa*) dans le contexte général de l'action centrée sur le verbe.

De plus, les catégories de cette analyse linguistique, mais qui a son point de départ dans un schéma extralinguistique, ne pourraient correspondre exclusivement aux éléments formels de la phrase. Ainsi le *kartr* ne se rapporte pas à un élément formel, tel que le mot au nominatif, qui puisse l'exprimer en exclusivité, mais bien à l'idée générale d'agent, dont la présence n'est que suggérée par plusieurs procédés grammaticaux. Quant à la priorité d'un de ces procédés par rapport aux autres, c'est une question à laquelle on ne saurait répondre; en tout cas, Pāṇini n'a pas indiqué explicitement le nominatif comme moyen d'exprimer l'agent, ce qui contraste avec sa manière de traiter les autres procédés grammaticaux. Le caractère extrasyntaxique de l'idée d'agent s'accuse davantage si l'on considère le fait que Pāṇini ne fait aucune distinction entre la fonction d'agent dans la phrase et le nom d'agent: il laisse entendre que l'agent est impliqué dans le sens même des mots tels que *puruṣa*, "homme", et *jīva*, "vivant"<sup>42</sup>, tout comme il avait impliqué la présence des autres *kāraka* dans la formation des noms à l'aide du suffixe *ghaṇ*<sup>43</sup>.

L'extrême généralité et le caractère *a priori* de la théorie pāṇinéenne des *kāraka* ont engendré, semble-t-il, un schéma trop abstrait, au point de provoquer des incertitudes dans sa confrontation stricte avec les faits de la langue. Ces incertitudes se reflètent autant dans l'exégèse indienne que dans celle européenne de Pāṇini.

Quant à la question dont nous nous occupons, à savoir si l'on peut retrouver chez Pāṇini notre catégorie de sujet grammatical, il faut remarquer que son vocabulaire ne possède aucun mot qui puisse lui correspondre. On n'y trouve, en effet, que la catégorie d'agent, qui n'est pas à confondre avec celle de sujet. Même si le *kartr* était lié formellement aux désinences du nominatif, on ne serait pas autorisé à le rendre par notre catégorie de sujet, comme l'a fait P. Ch. Chakravarti, car l'idée de sujet est plus complexe que celle d'agent. Le sujet indique pleinement la catégorie intéressée dans l'action, fût-elle celle d'agent du verbe actif ou celle de patient du verbe passif.

Quoiqu'elle dépasse le champ des significations syntactiques, la théorie des *kāraka* envisage quand même les rapports de la phrase verbale d'une manière qu'on ne saurait considérer comme arbitraire. Quoiqu'elle soit en désaccord avec la doctrine de notre grammaire traditionnelle, elle est quand même rejointe par quelques linguistes contemporains<sup>44</sup>, qui voient dans la phrase verbale l'expression du rapport déterminant/déterminé, considérant que c'est l'action qui est déterminée par les autres éléments de la phrase. Le rapport sujet/prédicat trouve son expression linguistique dans la phrase nominale, mais la doctrine des *kāraka* n'est pas fondée sur cette construction.

La théorie des *kāraka* témoigne que la phrase indo-européenne est susceptible d'une interprétation différente de celle que lui a donnée notre grammaire issue de l'aristotélisme. En

42. *Pāṇ* III, 4, 43.

43. *Pāṇ* III, 3, 19 et 56. Quant à la nature syntactique ou sémantique des *kāraka*, l'imprécision se retrouve aussi chez les commentateurs, qui tentent parfois de préciser les idées. Ainsi Patañjali (*MBh ad* I, 4, 23, après *vārttika* 8-10) constate que certains mots, qui n'ont pas le sens d'agent, remplissent ce rôle dans la phrase: tel serait le cas des mots *sthālī*, "chaudron", à valeur d'*adhiḥkāraṇa*, et *kāṣṭha*, "morceaux de bois", à valeur de *karana*, dans les constructions: *sthālī pacati*, *kāṣṭhāni pacanti*, constructions que l'on oppose à: *devadattah pacati*. Dans le dernier cas, il s'agit de *pradhānakartuh kartṛtvam*, "la qualité d'être agent du vrai agent", alors que les exemples précédents concernent "la qualité d'être agent" des autres *kāraka*: *adhiḥkāraṇasya kartṛtvam* ou *karanaṣya kartṛtvam*.

44. Voir en dernier lieu J. Fourquet, "La notion de verbe", *JPs* 43 (1950), 1, p. 88.

effet, les deux interprétations dénotent des préférences pour des structures syntactiques différentes: à leur tour, ces préférences ont été influencées par des arrière-plans spéculatifs différents. Les grammairiens gréco-latins, imbus d'esprit logique, ont établi les rapports de la phrase nominale sur la base de leurs correspondances avec le jugement logique de type prédicatif. Ils ont également transposé dans la phrase verbale le rapport sujet/prédicat. De leur côté, les grammairiens indiens, ayant élaboré leurs doctrines antérieurement à la spéculation logique, ont subi l'emprise des spéculations rituelles; la prééminence de l'acte les a amenés à des constructions syntactiques de type verbal, sans égard pour les constructions nominales. Il n'en est pas moins vrai que l'Inde connut elle aussi un parallélisme logico-grammatical, mais en sens inverse, car les théories grammaticales y ont non seulement précédé la logique, mais lui ont également fourni maintes formules et modèles de raisonnement.

## LA FONCTION RÉVÉLATRICE DES CONSONNES CHEZ LES PHONÉTICIENS DE L'INDE ANCIENNE

La présence du mot *vyañjana*, pour désigner les consonnes, dans la terminologie grammaticale du sanskrit a fourni matière à spéculation aux exégètes indiens et aux sanskritistes. Dérivé de *vy-ANJ-*, qui signifie “manifester”, “révéler”, “faire apparaître”, à l'aide du suffixe nominal *-ana*, le mot *vyañjana*, dans son acception principale, extragrammaticale, a le sens de “signe”, “instrument de manifestation”, “chose qui suggère”. Le changement sémantique qui a affecté ce mot du langage courant à un usage technique, phonétique, a suscité maintes interprétations des raisons pour lesquelles on a assigné aux consonnes une valeur de “signe”.

Les controverses engagées autour de ce terme tiennent à la polysémie du mot générique “signe”, qui renvoie au moins à deux cas-limite: (a) signe artificiel à valeur symbolique, procédé expressif qui communique un sens; (b) signe naturel, symptôme, processus permettant de conclure à l'existence d'un autre processus. En outre, l'emploi du mot dans la terminologie grammaticale tend à confondre les deux acceptions, en augmentant l'imprécision de sa signification. En effet, les multiples explications du mot *vyañjana*, “consonne”, sont autant de découpages non seulement dans la structure sémantique du mot “signe”, mais aussi dans celle de l'acte sémique.

La première acception (a), linguistique, du signe se trouve chez Uvaṭa, le plus remarquable des commentateurs anciens des traités de phonétique, les *Prātiśākhya*. Faisant dériver *vyañjana* du verbe *vy-ANJ-*, “manifester”, il explique que les consonnes sont nommées *vyañjana* parce qu'elles “rendent manifestes les sens”<sup>1</sup>. Dans sa monographie sur la phonétique dans l'Inde ancienne, W. S. Allen reprend cette explication, dont il trouve les fondements dans le fait que le sanskrit ne connaît que trois classes principales de voyelles, dont l'une, la voyelle *a*, revient avec une fréquence double par rapport à toutes les autres. De plus, il met en parallèle ce fait avec la prédilection de Patañjali pour les consonnes, afin d'illustrer la fonction distinctive des phonèmes, dans l'exemple: *yūpa, kūpa, sūpa*<sup>2</sup>. Pour justes que soient ces remarques, elles supposent une analyse trop complexe pour intervenir dans l'explication d'un terme technique.

Si l'on passe à la seconde acception (b), selon laquelle la signification ne porte pas sur un sens, mais bien sur l'existence d'une autre entité sur le plan de l'expression, les possibilités d'interprétation s'avèrent plus nombreuses. Examinons d'abord la définition proposée par K. V. Abhyankar: *vyañjana* est “that which manifests itself in the presence of a vowel, being incapable of standing alone”<sup>3</sup>. Déconcertante à première vue, cette conception sémiologique, qui conteste la nature relationnelle du signe, en confondant le signe et son objet (et qui a des

---

1. Uvaṭa *ad Rkprātiśākhya* I, 6: *vyañjayanti prakāṭan kurvanty arthān iti vyañjanāni* (éd. M. D. Shastri, Allahabad 1931, p. 28).

2. W. S. Allen, *Phonetics in ancient India*, London 1953, p. 81.

3. K. V. Abhyankar, *A dictionary of Sanskrit grammar*, Baroda 1961, p. 373 (s. v. *vyañjana*).



antécédents dans la logique bouddhiste<sup>4</sup>), demeure en somme peu convaincante dans le contexte présent.

Une autre interprétation qui fait elle aussi abstraction de la valeur instrumentale du mot *vyañjana*, en le considérant, par contre, comme l'objet de la manifestation, se trouve chez certains exégètes indiens. Ceux-ci avancent la théorie que la consonne est *vyañjana*, parce qu'elle "est manifestée par la voyelle subséquente"<sup>5</sup>. Cette conjecture, qui contredit l'emploi courant du mot, ne semble elle non plus convaincante, devant être rattachée à certaines spéculations religieuses sur la parole, où la prééminence des voyelles est envisagée sur un plan métaphysique<sup>6</sup>. Quoiqu'elle relève d'un préjugé extralinguistique, et qui fausse l'intelligence correcte des rapports, cette manière d'envisager les choses a du moins le mérite d'indiquer que les deux termes de la connexion signifiante sont les voyelles et les consonnes.

La dernière interprétation qui nous intéresse, et qui paraît plus conforme à l'acception principale du mot, est celle d'"instrument de manifestation" sur le plan de l'expression. Cette interprétation appartient à L. Renou, qui part d'un texte de l'*Aitareyāranyaka* où il est dit que la parole (*vāc*) "se manifeste par les occlusives et les spirantes"<sup>7</sup>. Selon le grand indianiste français, toutes les autres interprétations de la tradition indienne, plus haut mentionnées, sont à rejeter et *vyañjana* est le "«signe» permettant de caractériser un mot dont la «tonalité» est fournie par la voyelle (*svara* «voyelle» et «ton»)"<sup>8</sup>.

L'explication de L. Renou nous semble la plus plausible, mais nous croyons que cette thèse pourrait être complétée: il s'agit de faire ressortir les raisons pour lesquelles on a assigné aux consonnes, et non aux voyelles, le rôle d'instrument de manifestation sur le plan de l'expression. Ces raisons doivent être recherchées dans la manière dont conçoivent la structure de la syllabe ceux qui ont employé techniquement le mot *vyañjana*, à savoir les phonéticiens indiens. À notre avis, il est nécessaire de faire état de ces conceptions pour l'intelligence du terme technique en question, puisque la syllabe est la première unité linguistique qui s'est présentée à l'esprit, le sentiment de la syllabe ayant précédé celui des mots et des phonèmes<sup>9</sup>. Tout comme en Grèce, la syllabe a été découverte en Inde grâce à l'étude de la métrique — qui repose sur le nombre des syllabes —, discipline très importante pour une culture fondée sur une rigoureuse tradition orale. L'acception de "syllabe" du mot *akṣara* est fixée dès l'époque des *Veda* et, selon maints védicants, elle remonterait au *Rgveda*<sup>10</sup>.

La dichotomie de toute la série des phonèmes en voyelles et consonnes part d'un critère fonctionnel, à savoir de leur opposition dans la syllabe. Vu que la distinction voyelle/consonne,

4. Voir L. de La Vallée Poussin (éd.), *Mūlamadhyamakakārikās* de Nāgārjuna, avec la *Prasammapadā*, commentaire de Candrakīrti, fasc. 1, St. Pétersbourg 1903, p. 60 (ll. 1-3); Candrakīrti (*ad V*, 4) y expose le point de vue de l'école de Dignāga: *atha syān na lakṣyate 'neneti lakṣaṇaṃ kiṃ tarhi kṛtyalyuṭo bahulam iti karmaṇi lyuṭaṃ kṛtvā lakṣyate tad iti lakṣaṇam* // Cf. Th. Stcherbatsky, *The conception of Buddhist Nāgārjuna*, Leningrad 1927, p. 142, n. 2.

5. *Vaidikābharṇa ad Taittirīyaprātisākhya* I, 6: *pareṇa svareṇa vyajyate iti vyañjanam* (d'après W. S. Allen, *op. cit.*, p. 81, n. 4). Cf. *Tribhāṣyaratna ad Taittirīyaprātisākhya* XXI, 1 (éd. W. D. Whitney, *JAS* 9 (1871), p. 375).

6. Selon certains textes tantriques du śivaïsme cachemirien, le Trika, les consonnes tirent leur nom du fait qu'elles sont une manifestation (*vyakti*) de l'énergie divine de Śiva, censée appartenir aux voyelles. Cf. A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, Paris 1963, pp. 131, 188 sqq., 236 sqq.

7. *Ā* II, 3, 6, 14: *sparśaṣmabhir vyajyamānā*.

8. L. Renou, "Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit", *J* 233 (1941-1942), p. 153, n. 1.

9. J. Vendryes, *Le langage. Introduction linguistique à l'histoire*, Paris 1921, pp. 63 sqq.

10. Selon L. Renou, le sens de "syllabe" serait fixé seulement depuis l'*Atharvaveda* et le *Yajurveda* (*op. cit.*, pp. 150-152). Cf. du même auteur, *Terminologie grammaticale du sanskrit*, Paris 1957, p. 4 (s. v. *akṣara*).

correspond à la distinction d'une partie centrale (voyelle) et d'une partie marginale (consonne), "by virtue of the fact that a marginal part presupposes textual coexistence of a central part but not *vice versa*"<sup>11</sup>, elle est considérée par L. Hjelmslev comme un héritage indubitable de l'Antiquité. Le savant danois se réfère, sans doute, à l'Antiquité grecque, mais la même interprétation phonologique se retrouve en Inde. En effet, pour faire une distinction entre voyelles et consonnes, les phonéticiens sanskrits proposent, outre un critère phonétique, un autre de nature phonologique<sup>12</sup>. Selon le *Rkprāṭisākhya*, "la «syllabe» comporte une voyelle avec consonnes ou *anusvāra*, ou bien une voyelle pure"<sup>13</sup>. D'après cette description, la voyelle représente le minimum irréductible et la consonne un élément inconstant. L'accent appartient à la voyelle (*svara*), qui connote à la fois "son" et "ton" (musical ou accentuel) et, pour citer Patañjali, "dans une règle prescrivant l'accent, la consonne est comme absente"<sup>14</sup>.

Pour les grammairiens indiens, comme pour les structuralistes occidentaux, la consonne, faute de pouvoir former à elle seule la syllabe, est un élément subordonné. En constatant que "la prononciation d'une consonne n'est pas possible en l'absence d'une voyelle", Patañjali fait dériver *svara*, "voyelle", de *svayaṃ rājante*, "sont autonomes", et considère que la consonne est subordonnée (litt. "va à la suite")<sup>15</sup>. Un autre texte affirme que "la consonne est la subordonnée de la voyelle"<sup>16</sup>, le mot *aṅga*, "partie subordonnée", étant le corrélatif de *pradhāna*, "principal", "préétabli". En analysant cette subordination dans la structure de la syllabe, L. Hjelmslev l'inclut dans la classe des fonctions à une constante et une variable, fonctions qu'il appelle "détermination" ou "sélection"<sup>17</sup>. Nous pensons que c'est sa position, à la fois subordonnée<sup>18</sup> et déterminante par rapport à la voyelle, qui explique l'attribution à la consonne du nom de "signe". Du fait qu'en sanskrit la consonne suppose l'existence de la voyelle, et non inversement, les grammairiens indiens ont eu recours à une qualification sémiologique de leur rapport, la relation ontologique constant/variable se trouvant ainsi confirmée sur le plan gnoséologique. La consonne est nommée "signe" parce qu'elle implique la voyelle. Ce n'est d'ailleurs pas la seule fois que la spéculation grammaticale indienne considère le rapport du subordonné et du principal comme un rapport d'implication entre le signe et le signifié.

La thèse que nous proposons se retrouve sous une forme explicite dans la tradition grammaticale tibétaine qui, par son origine, n'est pas moins indienne. La première en date des grammaires tibétaines, celle de Thonmi Sambhoṭa (rédigée à l'aide des pandits indiens au VII<sup>e</sup> siècle), présente une classification contrastive des phonèmes en deux genres: masculin et féminin. Les consonnes (*gsal-hyed*, "ce qui éclaire", ou "ce qui distingue") sont rangées dans la première catégorie, et les voyelles (*dbyañs*, "son") dans la seconde. Cette opposition veut suggérer la nature de la relation existant entre les deux classes de phonèmes, relation que le scoliaste précise dans les termes suivants: "les voyelles... qui

11. L. Hjelmslev, *Prolegomena to a theory of language* (tr. F. J. Whitfield), Madison 1963, pp. 27-28. Cf. Bertha Siersema, *A study of glossematics*, 's-Gravenhage 1954, p. 120.

12. W. S. Allen, *Phonetics in ancient India*, p. 89.

13. *Rkprāṭisākhya* XVIII, 32: *svayaṃjanāḥ sāmuvāraḥ śuddho vāpi svarō 'kṣaram*. Cf. *Vājasaneyiprāṭisākhya* I, 99-101: *svaro 'kṣaram / sahādyair vyañjanaiḥ / uttaraiś cāvasitaiḥ* (éd. A. Weber, *Indische Studien* IV, Berlin 1852, p. 130).

14. *MBh ad 1*, I, 57, *init.*: *svaravidhau vyañjanam avidyamānavad bhavati* (p. 145, ll. 20-21).

15. *MBh ad 1*, 2, 30, *init.*: *na punar antarenācam vyañjanasyoccāraṇam api bhavati / anvartham khalv api nirvacanam / svayaṃ rājante svarā anvaḥ bhavati vyañjanam iti //*

16. *Taittirīyaprāṭisākhya* XXI, 1: *vyañjanam svarāṅgam* (éd. cit., p. 375).

17. L. Hjelmslev, *Prolegomena to a theory of language*, p. 31.

18. À propos de la nature subordonnée des *vyañjana* par rapport aux voyelles, A. Weber se posait la question: "der Name con-sonans huldigt wohl demselben Prinzip?" (*Indische Studien* IV, p. 130).

sont de la nature de la connaissance sont féminines... les trente consonnes... qui sont de la nature de l'instrument sont masculines”<sup>19</sup>. L'analyse du rapport entre consonnes et voyelles chez les grammairiens tibétains, qualifiant la consonne d'instrument qui illumine ou distingue, fournit la définition même du signe; de même, qualifiant la voyelle de “connaissance”, elle fournit la définition du signifié.

L'emploi du mot *vyañjana*, “signe”, pour désigner l'élément marginal de la syllabe, témoigne d'une analyse plus poussée que le mot latin *consona*: alors que ce dernier indique seulement que les phonèmes qu'il désigne ne peuvent constituer le noyau de la syllabe, le terme sanskrit souligne la portée sémiologique de ce fait d'ordre phonologique. En effet, l'intervention de la valeur de “signe” implique une certaine hiérarchie. Puisqu'il s'agit d'un signe naturel, portant sur une valeur informationnelle, non pas sémantique, les deux classes de phonèmes qui s'opposent dans la structure de la syllabe sont marquées d'une inégalité informationnelle. Si de l'existence de la consonne on peut conclure à celle de la voyelle, et non inversement, c'est que les consonnes donnent plus d'information sur la forme de la syllabe que ne le font les voyelles. En effet, en tant qu'unité marginale, la consonne indique d'une manière plus précise les limites de la syllabe, ce qui constitue un facteur distinctif<sup>20</sup>.

Le problème issu de ces constatations c'est de savoir dans quelle mesure la valeur informationnelle de l'élément marginal de la syllabe intervient dans l'unité immédiatement supérieure, le mot. Cependant, un fait paraît certain: si l'on supprime les voyelles d'un mot, on peut toujours reconstituer vraisemblablement sa forme à partir des consonnes, pourvu que l'on connaisse leur répartition syllabique. C'est donc la distinction des syllabes qui fait ressortir la fonction révélatrice des consonnes, leur capacité de caractériser et d'informer le mot. Présente même dans l'image acoustique du mot, elle devient encore plus évidente en transposition graphique à l'aide d'un alphabet syllabique. Il convient de remarquer à cet égard que les écritures indiennes, qui possèdent un signe spécial pour chaque phonème, notent quand même la syllabe complexe par un seul groupement graphique, où la forme est celle de l'élément consonantique, l'élément vocalique étant soit impliqué, soit surajouté. Cette représentation graphique de la syllabe fait mieux ressortir, sous une forme imagée, l'agencement des éléments et l'inégalité de leur valeur informationnelle: la consonne, du fait d'être l'élément déterminant, implicateur, décide de la forme graphique de la syllabe et de celle du mot. Ainsi, on ne saurait exclure l'hypothèse que l'écriture ait influé, elle aussi, sur la sémantique du mot *vyañjana*.

19. Notre traduction de l'expression *śes rab kyi rañ bžin* — “de la nature de la connaissance” — diffère de celle qu'en a donnée J. Bacot — “la nature est de connaître” — qui introduit une idée de finalité que le texte ne justifie pas. Voir J. Bacot, *Une grammaire tibétaine du tibétain classique. Les śloka grammaticaux de Thonmi Sambhoṭa avec leurs commentaires*, Paris 1928, p. 51.

20. Voir B. Malmberg, *Structural linguistics and human communication*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1963, p. 100.

## L'INDE ANCIENNE ET LES ORIGINES DU STRUCTURALISME

Malgré des différences qui séparent la linguistique de l'Inde ancienne de celle du monde contemporain, le structuralisme se retrouve autant dans les méthodes descriptives des grammairiens indiens que dans les conceptions que ces méthodes impliquent. Ces coïncidences, reconnues aussi bien par les adversaires du structuralisme<sup>1</sup> que par ses représentants, méritent une confrontation d'ensemble, en mesure de contribuer à l'intelligence de la pensée structurale.

Nous mentionnerons d'abord quelques aspects de la linguistique indienne qui nous autorisent à la qualifier de structurale. Dans la grammaire de Pāṇini (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), les formes de la langue sanskrite ne se trouvent pas expliquées selon des critères historiques. En effet, le Maître indien ne s'intéressait pas à l'évolution de la langue, ce qui lui a nui aux yeux des linguistes occidentaux traditionnels. Par contre, Pāṇini fait emploi du concept de "substitut" (*ādeśa*, litt. "indication"), par opposition à celui d'"original" (*sthānin*, litt. "qui se trouve à sa place"). L'opposition qu'il établit entre original et substitut indique l'opposition entre une forme linguistique sensible et une autre idéale, immanente à la première, ce qui suppose la synchronie. L'idée de substitution, contrairement à celle de transformation, renvoie à un niveau linguistique abstrait et synchronique, non pas sensible et diachronique<sup>2</sup>. À cet égard, l'analyse pāṇinéenne s'avère tranchante, vu qu'elle exclut de son vocabulaire technique tout terme impliquant l'idée de transformation (*vikāra*)<sup>3</sup>. La forme linguistique originale, qui a été substituée, est censée posséder une nature potentielle: le mot "original" (*sthānin*) est synonyme de *prasāṅgavant* ou *prasakta*<sup>4</sup>, qui expriment la pure potentialité, l'application qui se maintient à l'état virtuel. Si l'on considère que le zéro linguistique indien (*lopa*) n'est, lui aussi, qu'un cas particulier de substitut<sup>5</sup>, la forme idéale s'avère plus riche que ses manifestations sensibles, étant de ce fait en accord avec sa nature potentielle. La richesse de la forme abstraite par rapport à ses manifestations sensibles, ainsi que le fait de postuler le substitut zéro, ne relèvent pas d'un artifice descriptif<sup>6</sup>, mais bien de la manière de concevoir la généralité de la forme et des définitions. Si l'on considère aussi la définition générale du mot chez Pāṇini (I, 4, 14): "le mot est [une forme] terminée par une désinence casuelle (*sup*) ou verbale (*tiñ*)", et d'autre part son assertion que les mots invariables (*avyaya*) ont la désinence casuelle substituée par zéro (II, 4, 82), il résulte que

---

1. B. Collinder, "Les origines du structuralisme", *Acta Societatis linguisticae Upsaliensis, nova series* I (1962), 1, p. 15.

2. B. Malmberg, *Structural linguistics and human communication*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1963, p. 94.

3. Sur l'opposition entre substitution et transformation chez les grammairiens indiens, voir P. Thieme, compte rendu de L. Renou, *Terminologie grammaticale du sanskrit*, Paris 1957, dans *GGA* 212 (1958), 1-2, p. 45; D. S. Ruegg, *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne*, Paris 1959, pp. 43 sqq.; G. Cardona, "On Pāṇini's morphophonemic principles", *Language* 41 (1965), 2, p. 230, n. 12.

4. *MBh ad I*, 1, 51, après *vārttika* 3.

5. *MBh ad I*, 1, 62, après *vārttika* 4.

6. Voir *infra*, pp. 89-97.

cette définition ne représente pas une généralisation de type conceptuel, retenant seulement les constantes, mais plutôt un schéma potentiel, dans lequel le variable coexiste avec le constant.

Puisque la relation entre substitut et original est, selon Patañjali, identique à la relation entre le signe naturel (*lakṣaṇa*) et son objet<sup>7</sup>, il s'ensuit que la forme idéale peut être inférée en partant de la forme sensible; cela correspondrait, en termes glossématiques, à la "sélection" de la "langue" par le "texte".

En anticipant le principe glossématique selon lequel la forme linguistique ne peut être reconnue et définie qu'en se plaçant sur le terrain de la fonction<sup>8</sup>, Pāṇini est le premier, dans l'histoire de la linguistique, à employer le concept de fonction, abstraction supérieure à celle de catégorie morphologique<sup>9</sup>. On pourrait distinguer dans le système de Pāṇini deux types de fonctions: les unes à contenu représentationnel, les autres de nature cognitive. Les premières, appelées *kāraka*, en nombre de six, se rapportent à l'idée verbale: l'objet (*karman*), l'agent (*kartr*), l'instrument (*karaṇa*), la dation (*saṃpradāna*), l'ablation (*apādāna*) et la location (*adhikaraṇa*). Ces fonctions, spécifiques de l'idée verbale (*kriyāviśeṣaṇa*), sont exprimées par les désinences casuelles ou verbales et par les suffixes de la dérivation nominale. Plus compréhensif que le concept de "cas"<sup>10</sup> (dont l'équivalent n'existe pas dans l'analyse indienne de la phrase), celui de *kāraka* conduit à une unification de l'analyse syntactique, morphologique et sémantique. De plus, cette analyse permet à Pāṇini d'éviter certains pseudo-problèmes, tels que celui du sujet grammatical<sup>11</sup>, ce qui atteste, une fois de plus, la vraie nature linguistique de ses critères. Quant aux fonctions cognitives, elles reposent sur le principe des oppositions binaires, en contraste avec la pluralité des fonctions à contenu représentationnel. Il y a une distinction nette entre la simple conjonction (*saṃyoga*), dépourvue de conditionnement, et la dépendance, dont les termes se trouvent en relation de conditionnement, à savoir les relations entre tout (*avayavin*, *aṅgin*, *samudāya*) et partie (*avayava*, *aṅga*), qualité (*guṇa*) et substrat (*dravya*), cause formelle (*nimitta*) et effet (*nimittin*). Vu que les termes d'une relation ne sont pas considérés comme équipollents, l'un est déclaré principal (*pradhāna*), l'autre subordonné (*apradhāna*, *upasarjana*); le terme principal est le déterminé (*viśeṣya*), le subordonné est le déterminant (*viśeṣaṇa*). La dépendance univoque est assimilée à la relation logique entre le signe naturel (*lakṣaṇa*, *vyañjana*) et son objet (*lakṣya*, *vyaṅgya*)<sup>12</sup>. En termes strictement structuraux, Pāṇini et ses successeurs font état de ces dépendances tant dans l'analyse de la phrase que dans celle du mot et de la syllabe. R. Jakobson, qui a reconnu dans la classification indienne des phonèmes la première tentative d'appliquer le principe de l'opposition binaire<sup>13</sup>, est enclin à croire qu'"on pourrait faire remonter les recherches sur les constituants différentiels ultimes et discrets du langage à la doctrine du *śphoṭa* chez les grammairiens hindous"<sup>14</sup>. La fonction distinctive des phonèmes est connue,

7. *MBh ad III*, 2, 124, après *vārttika* 2.

8. L. Hjelmslev, Communication du 30 septembre 1937 sur les rapports entre forme et substance linguistiques, *BCLC* 4 (1937-1938), pp. 3-4.

9. L. Renou, "La théorie des temps du verbe d'après les grammairiens sanskrits", *JA* 248 (1960), 3, p. 327, n. 18: "P[āṇini] part de la fonction, non de la catégorie".

10. B. Faddegon, "Studies on Pāṇini's grammar", *VKNW* 38 (1936), 1, p. 18.

11. Voir *supra*, pp. 73-80.

12. Voir *supra*, p. 83.

13. R. Jakobson, "The phonemic concept of distinctive features", *Proceedings of the fourth international congress of phonetic sciences*, The Hague 1962, p. 447.

14. R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris 1963, p. 107.

elle aussi, autant par les grammairiens que par les phonéticiens indiens, qui la définissent “spécification du sens” (*arthaviśeṣaṇa*).

La signification de ces coïncidences comporte au moins deux aspects: l'un d'ordre purement historique, concernant les filiations possibles entre la linguistique indienne et celle du monde contemporain, et l'autre, plus significatif, ayant trait à la morphologie comparée des cultures.

S'il est vrai que la linguistique contemporaine suppose comme étape préliminaire la linguistique traditionnelle, il est tout aussi vrai que cette dernière reconnaît à son tour comme point de départ indubitable la rencontre de la philologie européenne avec les textes grammaticaux indiens, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il s'agit donc, avant tout, d'une filiation indirecte. Quant aux éventuels emprunts directs, quelle que soit leur importance, ils ne peuvent ni rendre compte de la pensée structurale contemporaine, ni empiéter sur son originalité, comme il a été soutenu par B. Collinder.

La confrontation du structuralisme indien avec celui du monde contemporain peut nous amener à cerner les conditions qui ont rendu possible l'éclosion de la pensée structurale. L'Inde nous offre à cet effet un contexte culturel moins intriqué que celui du monde contemporain. Il est bien connu que la linguistique indienne est née en marge de l'exégèse ritualiste et a puisé dans celle-ci ses critères descriptifs<sup>15</sup>. On voudrait souligner la signification profonde de cette filiation, puisque c'est elle qui a décidé, dès le début, de l'orientation structurale de la pensée linguistique indienne. La littérature ritualiste de l'Inde est la seule à illustrer la pensée symbolique du monde archaïque, à en définir les catégories. L'acte rituel est un acte symbolique et, comme tel, un acte d'expression qui pourrait être assigné à un système sémiologique, comme il a été conçu par F. de Saussure<sup>16</sup>; selon C. Lévi-Strauss, non seulement le rituel, mais le mythe aussi est un système sémantique<sup>17</sup>. À la différence de l'expression linguistique, celle de l'acte symbolique rituel n'est pas sujette au conditionnement culturel, accédant par là même à une universalité panhumaine. Par l'analyse de l'acte symbolique on décèle les catégories les plus générales de l'expression, on découvre des structures relevant des zones abyssales de la conscience. L'application des abstractions empruntées au symbolisme rituel à des faits d'ordre linguistique constitue, en fin de compte, l'inverse de la genèse de l'analyse structurale du mythe, préconisée par C. Lévi-Strauss. La méthode s'est avérée tout aussi féconde, et la grammaire est devenue, dans l'Inde ancienne, non seulement une science, mais la science des sciences, qui a dominé tous les cheminements de la pensée, occupant la même place que celle dont jouit la linguistique dans le contexte culturel actuel.

L'analyse de l'idée verbale à l'aide des *kāraka* est calquée sur le schéma du sacrifice védique, qui est en fait l'acte symbolique le plus vaste. On y peut retrouver respectivement l'agent dans le sacrificateur, l'objet dans la victime, l'instrument dans les outils sacrés, la location dans l'aire circonscrite et le moment propice; finalement, l'ablation et la dation exprimeraient le transfert magique même. Cette homologation apparaît d'ailleurs presque identique dans un texte syncrétiste tardif, le *Tantrasāra* d'Abhinavagupta<sup>18</sup>. Maints autres termes appartenant à la classe des relations cognitives se retrouvent aussi tels quels dans le vocabulaire du rituel védique. Quant aux mots “substitut” (*ādeśa*) et “original” (*sthānin*), non

15. Cf. B. Liebich, “Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft. II. Historische Einführung und Dhātupāṭha”, *SHAW, Phil.-hist. Kl.*, 1919, n° 15; L. Renou, “Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit”, *JA* 233 (1941-1942), pp. 105-165.

16. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris 1960, p. 33.

17. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958, p. 109.

18. Traduction italienne par R. Gnoli, *Essenza dei Tantra*, Torino 1960, pp. 214-215.

seulement ils remontent au même vocabulaire, mais encore, comme il résulte de l'exégèse des commentateurs, il s'agit d'une substitution de nature symbolique, puisqu'elle implique un transfert de qualités<sup>19</sup>. Selon les grammairiens indiens, l'opposition entre la forme évoquée et son substitut symbolique est analogue à l'opposition entre la règle générale (*utsarga*) et la règle qui en restreint le domaine d'application (*apavāda*)<sup>20</sup>. On peut inférer qu'il s'agit d'une opposition entre des termes similaires, mais qui diffèrent quant à la richesse de leur forme. Par rapport à la forme qu'il évoque, le symbole est un appauvrissement, une imitation partielle. Cette manière de concevoir l'opposition entre la forme idéale et la forme sensible est propre à la pensée archaïque, qui voit dans la réalité du monde sensible, y compris l'expérience humaine, une réplique incomplète de la réalité mythique. Puisque parmi les fonctions du mythe se range en premier lieu celle de la résolution des contraires<sup>21</sup>, le mythe apparaît comme un schéma d'intelligibilité totalisant, qui comprend aussi les variables antinomiques du réel. À la différence de l'abstraction conceptuelle, qui est logique, intensive et plus pauvre que son objet, le mythe est une abstraction ontologique, extensive et plus riche que les réalités qui lui sont subordonnées. Comme type d'abstraction, la structure est à rapprocher du mythe: loin d'être la simple charpente du réel, elle est, par contre, plus riche que lui, schéma de la somme des variables, coprésence de tous les possibles, unité des oppositions.

Ces similitudes entre le mythe et la structure ne sont pas dépourvues d'intérêt pour établir les parentés philosophiques de celle-ci. On a parlé à cet égard de la pensée gestaltiste et de la morphologie goethéenne<sup>22</sup>. Cependant, la structure étant une abstraction plus riche que l'objet dont elle doit rendre compte, en tant que condition d'intelligibilité et principe de description formelle, nous pensons qu'elle pourrait être envisagée du côté de la philosophie de la forme, telle qu'elle nous a été léguée par Platon et les néoplatoniciens. En effet, cette ontologie qui n'est, à bien des égards, qu'une transposition philosophique de la pensée archaïque<sup>23</sup>, fait état d'une forme abstraite, dont la totalité et la plénitude sont morcelées et appauvries par ses manifestations sensibles<sup>24</sup>. On ne saurait ne pas remarquer que la terminologie technique de la glossématique – la théorie la plus élaborée du structuralisme – comporte des mots qui ont un cachet philosophique hellénique. Ainsi le terme “paradigme” est plus proche de son emploi initial (“idée”, “archétype”) que de son acception secondaire et courante (“modèle”); de même, les mots “plérème” et “cénème” sont à retrouver dans la gnose valentinienne, où ils expriment respectivement la plénitude de la perfection archétypale et la pauvreté du monde sensible.

La morphologie comparée des cultures met donc en évidence le fait que l'éclosion de la linguistique structurale peut être rattachée soit directement (dans l'Inde ancienne), soit indirectement (en Europe) aux abstractions ontologiques de la pensée archaïque.

19. *MBh ad I*, 1, 56, après *vārttika* 13; sur les différents types de transfert (*atideśa*) dans la littérature grammaticale, voir Y. Ojihara et L. Renou, *La Kāśikā-vṛtti* II, Paris 1962, pp. 43-44.

20. *MBh ad I*, 1, 56, *vārttika* 15-17.

21. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 248.

22. Voir E. A. Cassirer, “Structuralism in modern linguistics”, *Word* I (1945), 2, p. 119, où l'auteur reconnaît par ailleurs que Goethe est platonicien.

23. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1969, p. 48.

24. N. Mouloud, “Réflexions sur le problème des structures”, *RPh* 55 (1965), 1, pp. 64-65: “Les développements d'une philosophie des structures, aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, ont réintroduit d'une certaine manière les conceptions du «réalisme épistémologique»”.

# THE SEMIOSIS OF ZERO ACCORDING TO PĀṆINI

Pāṇini's contribution to the discovery of the linguistic zero is a disputed issue. One of the main reasons for this controversy is the lack of a unified conception about this linguistic entity. With regard to Pāṇini's contribution to this problem, the first aim of any research, according to our opinion, would be to establish by a comparative study if there exists a proper Indian view on this topic. Moreover, the scope of the inquiry must be enlarged beyond the grammatical texts, since, as B. Liebich and L. Renou have insistently pointed out, Indian linguistic thought is deeply rooted in the ritual speculative milieu.

L. Bloomfield assigned to Indian linguistics the priority in discovering the zero element: "the Hindus hit upon the apparently artificial but in practice eminently serviceable device of speaking of a *zero element*: in *sheep*: *sheep* the plural-suffix is replaced by *zero* – that is, by nothing at all"<sup>1</sup>. H. Frei argues against this view for the reason that the Pāṇinian term *lopa*, rendered by "zero", means in fact "syncope" (*amuïssement*) or "dropping" (*chute*), and is distinct from *śūnya*, the proper Sanskrit word for "zero"; he states accordingly that zero appears in linguistics only with F. de Saussure<sup>2</sup>. A similar challenge to the idea of an Indian contribution to the zero problem may be found in G. F. Meier's book on the linguistic zero, where he concludes that it is difficult to find a prehistory of the subject in the writings of Indian grammarians<sup>3</sup>. As a preliminary, let us say that, no matter how it was conceived, the zero element was implicit in the analysis of word structure and that, from ancient times until the nineteenth century, Europe ignored this type of analysis. Last century's linguists and, implicitly, the structuralists of our time are indebted on this subject to Sanskrit philology which first revealed to them the infra-lexical units as described even by Pāṇini's predecessors<sup>4</sup>. The occurrence of the zero problem in various times and places proves its perennial nature<sup>5</sup>, and any attempt to discard it as a pseudo-problem must take into account this coincidence.

The word *lopa* cannot be understood by merely placing it in correspondence with a European equivalent, not even with a whole range of equivalents; the full content of this term can be grasped only in the context of Indian thought. It is true that in both contexts the linguistic analysis is dominated by a formalist point of view. M. D. Pandit<sup>6</sup> drew attention to the

---

1. L. Bloomfield, *Language*, London<sup>6</sup> 1961, § 13, 2, p. 209.

2. H. Frei, "Zéro, vide et intermittent", *Zeitschrift für Phonetik und allgemeine Sprachwissenschaft* 4 (1950), 3-4, p. 188, n. 94.

3. G. F. Meier, *Das Zéro-Problem in der Linguistik*, Berlin 1961, p. 143. This work overlooks the important article of W. S. Allen, "Zero and Pāṇini", *Indian linguistics* 16 (1955), pp. 106-113. B. Collinder, "Les origines du structuralisme", *Acta Societatis linguisticae Upsaliensis*, nova series I (1962), 1, p. 15, accepts the thesis of Allen concerning the discovery of this linguistic entity by Pāṇini, but has a different and original opinion on the topic. According to him, zero is a linguistic error belonging to Pāṇini or to his predecessors who wrongly interpreted some Sanskrit stems deprived of the derivative suffix, and later F. de Saussure and his pupils appropriated it by a misinterpretation.

4. B. Liebich, "Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft. II. Historische Einführung und Dhātupāṭha", *SHAW. Phil.-hist. Kl.*, 1919, n° 15, p. 10.

5. As to the importance of Pāṇini's system for comparative linguistics, as a means to pass a judgement on some Western linguistic concepts, in order to establish whether these are pseudo-problems, see *supra*, pp. 73-80.

6. M. D. Pandit, "Zero in Pāṇini", *Journal of the Maharaja Sayajirao University of Baroda* 11 (1962), 1, pp. 53-66.



structuralist essence of the Pāṇinian analysis, but the Indians developed their thought along rather different lines, and the terminologies retain their specificity.

The key to understanding the technical value of the word *lopa* is the more comprehensive term *ādeśa*. It is translated by “substitute” (lit. “indication”) and is opposed to its correlative *sthānin*, “original”, “primary speech form” (lit. “having the place”), the one which is indicated or represented by the substitute. Patañjali explains clearly that *lopa* is a particular form of substitute: “The *lopa* is an *ādeśa* as well. Why? What is prescribed is an *ādeśa*, and the *lopa* is prescribed as well. It would be therefore mistaken not to consider the *lopa* to be an *ādeśa*”<sup>7</sup>. The idea of substitution is opposed to that of transformation (*vikāra*), and the earliest commentators connected *ādeśa* with *śabda*, the perennial word or sound whose nature is incompatible with transformation<sup>8</sup>. Whenever the form is treated in itself, as a sum of functions or relations, and not as an organized perceptible datum, the idea of transformation gives way to that of substitution. The inconsistency between structure and transformation became obvious in the Pāṇinian analysis, and so it would become again later, in European linguistics, starting from A. Meillet. The French linguist postulated the idea of substitution after having identified the functional elements (root, suffix, ending) of word structure<sup>9</sup>, and this is in fact the fundamental principle of Pāṇini's grammar<sup>10</sup>. A. Malmberg, who dwells on the idea of substitution, underlines the incompatibility between linguistic units and gradual passage: “any phonemic change must by definition be a substitution, not a gradual passage. The glide belongs to the substance, not to the form level of language”<sup>11</sup>.

Unlike transformation or gradual passage, substitution refers to an abstract or ideal plane, not to a sensible one. Pāṇini is very careful to maintain a clear-cut distinction between the two levels. The word *vikāra* is present only in the object language of the *Aṣṭādhyāyī*, not as a technical word (*saṃjñā*) of its metalanguage<sup>12</sup>.

Nevertheless, according to the Indian view, as compared with that of modern structuralism, substitution is not mere equivalence; there is added a definite nuance of hierarchy between the two terms of the substitution. Although their function is identical, the *sthānin* enjoys a priority which is not of a temporal nature. According to Kātyāyana and Patañjali, the idea of succession, the temporal priority of the *sthānin*, is incompatible with the eternity of the *śabda*<sup>13</sup>. On the contrary, the substitution of the *sthānin* is proved by referring to the mundane and the ritual

7. MBh ad 1, 1, 62, after vārttika 14: *lopo 'py ādeśaḥ / katham / ādiśyate yaḥ sa ādeśaḥ / lopo 'py ādiśyate / doṣaḥ khalv apī syād yadi lopo nādeśaḥ syāt* / (p. 164, ll. 20-22).

8. MBh ad 1, 1, 56 after vārttika 12 ff.

9. A. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, Paris 1903, p. 119.

10. P. Thieme, review of L. Renou's *Terminologie grammaticale du sanskrit*, Paris <sup>2</sup>1957, in *GGA* 212 (1958), 1-2, p. 25.

11. A. Malmberg, *Structural linguistics and human communication*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1963, p. 94.

12. P. Thieme points out the theoretical insight that in contradistinction to Patañjali and the *Prātiśākhya*s, Pāṇini and Kātyāyana do not use the word *vikāra* (*op. cit.*, p. 45). G. Cardona, “On Pāṇini's morphophonemic principles”, *Language* 41 (1965), 2, p. 230. n. 12, explains the word *vikāra* in the *Prātiśākhya*s as reflecting a methodology different from Pāṇini's: the Indian phoneticians did not view the morphophonemic changes as feature substitution, like Pāṇini, but as sound-for-sound modifications. Only in the later *Prātiśākhya*s of the *Atharvaveda* and in the *Pratijñāsūtras*, *ādeśa* means “substitute”. Cf. L. Renou, “Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit”, *JA* 233 (1941-1942), p. 130. Patañjali, dropping the clear-cut distinction of his predecessors between *ādeśa* and *vikāra*, presents the two terms as synonymous (MBh ad Śivasūtra 5, after vārttika 15: *vikāra ādeśaḥ*). However, D. S. Ruegg points out that the meaning of the word *vikāra* in MBh is to be distinguished from that in the *Prātiśākhya*s (*Contributions à la philosophie linguistique indienne*, Paris 1959, p. 42).

13. MBh ad 1, 1, 56, vārttika 12: *anupapannam sthānyādeśatvaṃ nityatvāt // sthānyādeśa ity etan nityeṣu śabdeṣu nopapadyate / kiṃ kāraṇam nityatvāt 'sthānī hi nāma yo bhūtvā na bhavati / ādeśo hi nāma yo 'bhūtvā bhavati / etac ca nityeṣu śabdeṣu nopapadyate yat sato nāma vināśaḥ syād asato vā prādurbhāva iti //*

meaning of the word *sthāna* (hence, the word *sthānin*), where the original does not mean “former” (*bhūtapūrva*). Patañjali comments on this statement by saying: “In mundane terms, when it is said «the disciple instead of the master», then the master is not the former. In ritualistic terms, when it is said «the *pūṭika* herb should be pressed out instead of the *soma*», then the *soma* is not the former”<sup>14</sup>. From the above examples it results that the *ādeśa* is the analogon or the symbol of the *sthānin*, and the analogy considers the objects beyond time, retaining only their relations and structures. The analogy is established here between terms having identical functions, but belonging to different levels. The substitute only participates in the nature of the original, but the participation, as the etymology itself suggests, is partial and leaves an unfilled gap between the two terms. The couple *sthānin/ādeśa* illustrates an archaic manner of establishing formal correspondences, and L. Renou drew attention to the ritual employment of these terms<sup>15</sup>. For the archaic mentality, the symbolic substitute is an incomplete imitator of the original, and the analogy is a means of approaching a reality inaccessible in a direct way. Since the substitute does not share all the virtues of the original, it appears as having an ambiguous nature entailed by the subsisting duality. Just as in the ritual of pressing the *soma*, where the *pūṭika* plant (the symbolic substitute of the *soma*) acquires a second nature, being at the same time itself and the *soma*, so the *ādeśa* has a double identity: its own and that of the original. The unity-duality formed by the original and its substitute may appear as a transgression of the logical law of contradiction, but in fact it represents the reduction of the ontological duality of the terms to their formal or functional unity. To the extent to which Pāṇini takes over categories used by ritual speculation, he develops a thinking where the laws of Aristotle's logic are not always observed<sup>16</sup>. Standing, like any symbol, for an inaccessible entity, the *ādeśa* is not able of transforming the similarity into identity or the evocation into existence; the identity of the two terms is limited only to their function. In order to qualify the substitute, Pāṇini uses the adverb *sthānivat* (I, 1. 56), compounded with the secondary suffix *-vat*; as he asserts in *sūtra* V, 1, 115, “[The secondary suffix] *-vat* [is valid] in the sense of «similar to that», in case of action” (*tena tulyam kriyā ced vatiḥ*). In using the term *sthānivat* to designate the substitute, Pāṇini clearly indicates that substitution takes place between similar units<sup>17</sup>, not between identical ones, as in the Western structuralist acceptation. The relation existing between the substitute or symbol, on the one hand, and the original, on the other hand, is actually

14. *MBh ad I, 1, 56, vārttika 13: siddham tu yathā laukikavaidikeṣv abhūtapūrve 'pi sthānaśabdaprayogāt // – siddham etat / katham / yathā laukikeṣu vaidikeṣu kṛtāntesv abhūtapūrve 'pi sthānaśabdaprayogo vartate / loka tāvad upādhyāyasya sthāne śiṣya ity ucyate na ca tatropādhyāyo bhūtapūrvo 'pi bhavati / vede 'pi somasya sthāne pūṭikatṛṇāny abhiṣunuyād ity ucyate na ca tatra somo bhūtapūrvo bhavati //* The later commentaries indicate that substitution supposes a transfer of qualities, an appropriation by the substitute of the qualities detained by the original, similar to the transfer taking place in the consecration rite (*abhiṣeka*), where the inheritor obtains the magic powers of his predecessor. Cf. Y. Ojihara and L. Renou, *La Kāśikā-vṛtti* II, Paris 1962, p. 43 ff.

15. L. Renou, “Les connexions”, p. 131.

16. A new approach to the problem of the law of contradiction in Indian thought could be added to that of J. F. Staal (“Negation and the law of contradiction in Indian thought: a comparative study”, *BSOAS* 25 (1962), 1, pp. 52-71) by referring to the fact that Indian thought, both religious and philosophical, is ruled by analogy and participation (P. Mus *et al.*, “La mythologie primitive et la pensée de l'Inde”, *Bulletin de la Société française de philosophie* 37 (1937), 3, pp. 83-126; J. Przyluski, *La participation*, Paris 1940, pp. 13-14). Thus, the relation between *sthānin* and *ādeśa* is compared to that existing, respectively, between *utsarga*, “general rule”, and *apavāda*, “refutation”, “restrictive rule” (*MBh ad I, 1, 56, vārttika 15-17*). *Apavāda* does not express a complete negation, but a mitigated one or, properly speaking, the difference existing between two similar terms. The employment of the respective word by Śaṅkara is the same: it designates the negation of every analogy with *brahman*. This negation, directed against the analogon of a term, belongs to a speculation founded on ontology, dealing with forms and not with concepts.

17. *KV ad I, 1, 56: sthāninā tulyam vartata iti sthānivat /*

identical with that established by Plato between the “forms” or the “universals” belonging to the intelligible world and the individual things of the sensible one, which never entirely overlap with, but only approximate by participation their formal plenitude. Even the employment of the Platonic word “participation” to describe the symbolic thought of the archaic world is justified by the affinity between the respective conceptions. Trying to mediate the opposition between the intelligible world and the sensible one, Plato considered the latter to be the incomplete image or symbol of the former. Plato's philosophy has been interpreted as a systematizing of symbolic thought, but this qualification no less aptly applies to Indian philosophy itself, for in India the transition from ritual speculation to philosophy affords a unique example of organic continuity<sup>18</sup>. Both India and Greece have postulated an ontological abstraction – that of the form –, whose comprehension, in contrast with that of the logical one of the concept, is not inversely but directly proportional to its extension. The location of this conception in India has already been done by some of the most authoritative historians of Indian thought<sup>19</sup>, but it seems to go back to an even earlier date and to have an even wider extent than previously supposed. This abstraction, richer than its subordinated objects, can be explicitly identified since Pāṇini, by analysing some of his definitions. One of them can be found in *sūtra* I, 4, 14 (*supṭināntam padam*) which gives the definition of the word: “What is ended with declensional (*sup*) or conjugational (*tin*) endings is called word (*pada*)”. Thus, the word is conceived as a finished entity, its structure being marked by an ending<sup>20</sup>. On the other hand, *sūtra* II, 4, 82 (*avyayād āpsupah*) includes the indeclinable words in the same category as the inflectional words: “After an indeclinable word (*avyaya*) [there is a syncopation] of the feminine suffix *-ā* and of the declensional endings (*sup*)”. Confronting the two rules, we realize that in the former (I, 4, 14) the generic form of the word contains elements which are not common to all words (the declensional endings being absent in the *avyaya*), whereas in the latter (II, 4, 82) this generalisation is justified by postulating the zero inflexion in the *avyaya*. From the above-mentioned facts it becomes clear that this way of conceiving the general, as having a richer comprehension than the subordinate individuals, is opposed to conceptual generalisation.

The fact that Pāṇini employs this ontological abstraction in describing word structure is in accordance with the earliest Indian ontology. From its very beginning, Indian thought has acknowledged the existence of an abstract and all-pervading reality, more comprehensive than its manifestation (the sensible world), and assimilated this reality to speech (*vāc*). This assimilation first occurred in the *Rgveda* (X, 71; X, 125) and was further developed in *Brāhmaṇa* literature, where speech (*vāc*) is equated to the *brahman* (the absolute being)<sup>21</sup> or Prajāpati

18. See *supra*, pp. 17-54.

19. In Indian philosophical vocabulary the word *sāmānya* expresses both the generality of class characters and that of the universals existing independently of individual objects. See S. Radhakrishnan, *Indian philosophy* II, London-New York 1927, pp. 211-212: “Praśastapāda's view is akin to Plato's realism, according to which sensible things are what they are by participation in the universal forms of Ideas”. Śāṅkara adopts the same ontological view when he conceives the world's creation as the manifestation of the universals (*sāmānya*) under the form of particular things (*viśeṣa*). Cf. O. Lacombe, *L'absolu selon le Védānta*, Paris 1937, p. 61: “L'individuel est une participation du générique, lequel est non seulement un universel concret, comme les Idées platoniciennes, mais une matière substantielle qui se manifeste par l'individu... On voit aussi que dans l'univers de Čaṅkara compréhension et extension sont directement proportionnelles, au lieu d'être inversement proportionnelles comme dans l'arbre de Porphyre”.

20. This way to define the word seems to point out its autonomy, and this is not far from the definition of the word as a minimal free unit, in descriptive linguistics.

21. *ŚB* II, 1, 4, 10: “The *brahman* is Speech” (*vāg vai brahma*); *AB* IV, 21, 1: “Speech is the *brahman*” (*brahma vai vāk*). The earliest outline of this equation may be found in *RV* X, 114, 8: *yāvad brahma viṣṭhitam tāvatī vāk*. On the equation *vāc* = *brahman*, see L. Renou, “Les connexions”, pp. 161-162.

(Lord of creatures)<sup>22</sup>. Etymologically speaking, the term for “word” (*pada*) designates the footprint of a divine being, Vāc or Sarasvatī (goddess of speech)<sup>23</sup>. In Bhartṛhari's *Vākyapadīya*, this conception is amplified and systematized, as to establish the identity of *brahman* with the essence of speech (*śabdātattva*) and the universals (*sāmānya*). Likewise the sensible world represents the manifestation (*vivarta*) of this verbal *brahman* (*śabdabrahman*)<sup>24</sup>. In early Vedānta, the fact that the world originates in the word is a truth arrived at by perception and inference<sup>25</sup>; later, Śaṅkara asserts that the universals (*sāmānya*) are the causal reality of the individual objects or beings (*viśeṣa*) and, like Bhartṛhari, maintains that *brahman* is the highest universal (*mahāsāmānya*)<sup>26</sup>. This «linguistic» emanationism culminates in medieval Tantrism, where it is connected with *yoga* experience. In view of this perennial trend of thought, Mādhava's assertion that *śabda*, which is the object of Pāṇini's teaching (*śabdānūsāsana*), is one and the same with *brahman*, deserves more attention. By assimilating the act of verbal expression with the world manifestation of an all-inclusive abstract entity, the premiss has been laid for an immanent structure of language itself. The abstraction is conceived as having a richer comprehension than its sensible correlates, whenever the latter are referred to a supersensible pattern and taken to be the manifestations of this reality. The same remark holds outside mythical or philosophical contexts, for instance in medical thought. Clinical pathology describes disease, a nosological entity, as the sum of all the symptoms that may be manifested in a clinical case; each clinical case, however, usually reproduces the ideal pattern only in part.

The same close intimacy between form and manifestation is postulated by glossematics. According to glossematics, the “form” is represented by the totality of possible combinations of an entity in a certain language, and the “speech” or “text” is only a manifestation of the immanent form. The structure or form is thus postulated whenever the abstraction is conceived ontologically as a reality manifesting itself; this kind of abstraction is different from that of the concept, because the ascent from the concrete object to its ideal form appears as an enrichment, not as an impoverishment<sup>27</sup>.

According to Pāṇini, the full structure of the word exists *a priori* in every sensible form as an inherent reality. When the sensible form evinces differences with respect to the ideal one, Pāṇini introduces the idea of substitute and, if the difference consists in a diminution, the respective absence is considered to be merely apparent, the empty place of an invisible entity. The blank indicates or represents the original unit, and functions as its substitute. *Lopa* is equated by Pāṇini to what is invisible (I, 1, 60: *adarśanam lopah*), but, as explained in the

22. ŚB V, 1, 5, 6: “Prajāpati is Speech, he is indeed the supreme Speech” (*vāg vai prajāpatir eṣā vai paramā vāk*). Cf. ŚB VII, 5, 2, 21: “from Speech Viśvakarman (the Allcreating) begat living beings” (*vāco vai prajā viśvakarmā jajāna*), and V, 1, 1, 16: “Prajāpati is Vācaspati” (*prajāpatir vai vācaspatiḥ*). See also A. Weber, “vāc und λόγος”, *Indische Studien* IX (1865), p. 473-480; Maryla Falk, *Il mito psicologico nell'India antica*, Roma 1939, p. 325; A. Roşu, “Vācaspati”, *MIO* 7 (1959), 2, p. 189; A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, Paris 1963, pp. 15-40.

23. B. Liebich, “Zur Einführung”, p. 5.

24. *VP* I, 1: “This *brahman* having neither beginning nor end, which is the imperishable essence of speech, manifests itself under the form of things; hence, the way of the world” (*anādinidhanam brahma śabdātattvam yad akṣaram / vivartate 'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ* //).

25. *Brahmasūtra* I, 3, 28: *śabda iti cen nātah prabhavāt pratyakṣānumānābhyām* (ed. Poona 1911).

26. Śaṅkara, *BĀU Bhāṣya* II, 4, 9: *aneke hi vilakṣaṇāś cetanācetanarūpāḥ sāmānyaviśeṣāḥ / teṣām pāramparyaगत्या यथाikasmin māhasāmānye 'ntarbhāvaḥ prajānāghane* (ed. Poona 1928).

27. Ancient Greece and the Middle Ages postulated the generality of form and not the conceptual abstraction. See N. Hartmann, “Aristoteles und das Problem des Begriffs”, *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Phil.-hist. Kl.*, 1939, n° 5. See also A. M. Frenkian, *Le postulat chez Euclide et chez les modernes*, Paris 1940, pp. 54-58.

*Kāśikāvṛtti*, the word “invisible” (*adarśana*) must be taken in a wide sense: “the sense of *adarśana* is not different from «non-hearing», «non-pronunciation», «non-perception», «absence», «disappearance of sounds»”<sup>28</sup>. Thus *adarśana* may be rendered by “unavailable” and designates an element which is only virtually applicable (*prasakta, prasaṅgavant*)<sup>29</sup>; this qualification, according to Patañjali and the later commentators, is synonymous with *sthānin*<sup>30</sup>. *Lopa* indicates a category which is not embodied in a concrete form, but lies suspended as a pure virtuality in-between existence and non-existence.

In this speculative context, the Pāṇinian zero acquires specific features: it is not just a device, resorted to for descriptive purposes, as L. Bloomfield and M. D. Pandit<sup>31</sup> have claimed. It represents the natural outcome of a definite philosophy of form, and not that of a methodology deprived of an *a priori* conception. For reasons of textual economy, in the text of the *Aṣṭādhyāyī* we are apparently presented only with the method, but the leading conception reappears in the gloss of his commentators<sup>32</sup>. Though Pāṇini's method – to compare “the minimum forms against maximum available in the language”, as M. D. Pandit remarked – offers considerable descriptive advantages, enabling him to cover “maximum number of cases with minimum number of statements”<sup>33</sup>, it would be wrong to explain its functioning by purely pragmatical reasons.

However, what seems more revealing for the Indian way of conceiving the linguistic zero, as well as for the Indian *Weltanschauung*, is the fact that Pāṇini postulates a zero by analogical assimilation at the very spot where European linguists could postulate a zero by significant opposition. According to the principle of significant opposition, as advocated by H. Frei, the absence of inflexion is the opposite of inflexion, and the inflected word (stem + inflexion) differs from the uninflected word (stem + 0) by the inflexion zero<sup>34</sup>. Pāṇini overcomes this opposition and, instead of an opposite, he views zero as a substitute or analogon, thus being in full accord with the main trend of Indian thought, which is more interested in the analogy of forms than in their opposition. H. Frei's interpretation is guided by a logical criterion expressed in Saussure's definition of language as a system of oppositions and distinctions<sup>35</sup>. On this view, zero functions only within the opposition of a syntagm containing two terms (*ab* or *ba*) and a term ‘*a*’ which becomes the syntagm “*0a*” or “*a0*”<sup>36</sup>. For Pāṇini there is no opposition, but comparison; he compares terms in an analogical way, according to their function. Thus, the opposition between ‘*0*’ and ‘*b*’ becomes functional similitude, while zero, instead of expressing nothing<sup>37</sup>, represents a function deprived of its terms. One could not say that Pāṇini does not behave as a structuralist, but his analysis, instead of being governed by the principle of opposition and by the logic of the concept, is guided by analogy;

28. *KV ad I*, 1, 60: *adarśanam aśravaṇam anuccāraṇam anupalabdhir abhāvo varṇavināśa ity anarthāntaram /*

29. *MBh ad I*, 1, 60, after *vārttika* 4: *prasaktādarśanam lopasaṃjñam bhavati.*

30. *MBh ad I*, 1, 51, after *vārttika* 3: *sthāna iti vartate sthānaśabdas ca prasaṅgavācī /*

31. L. Bloomfield, *Language*, §13, 2, p. 209; D. M. Pandit, “Zero in Pāṇini”, pp. 62-64.

32. D. S. Ruegg, *Contributions*, p. 31.

33. M. D. Pandit, *op. cit.*, p. 63.

34. Examples of zero in English, as given by H. Frei: “Ainsi *the book* est différencié de *the books* par un suffixe zéro du singulier, tandis que *books* «des livres» diffère de *the books* «les livres» par un article indéfini zéro.” (“Zéro, vide et intermittent”, p. 189, n. 97).

35. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris <sup>5</sup>1960, p. 166: “dans la langue il n'y a que des différences”; R. Godel, “La question des signes zéro”, *Cahiers Ferdinand de Saussure* 11 (1953), p. 36: “M. Frei... ne tient compte que des différences... les oppositions *0-père: beau-père, père-0: père-adoptif* sont aussi valables que *père: mère, fils, etc.*”.

36. R. Godel, *loc. cit.*

37. F. de Saussure, *op. cit.*, p. 124: “la langue peut se contenter de l'opposition de quelque chose avec rien”.

we must remember that structure is the result of an abstraction made by analogy, by comparing sensible forms; the analogy is concerned exclusively with the formal relations between terms.

On the European structuralist view, zero is not the absence of a linguistic sign taken in its entirety, as the union between a signifier (expression form) and a signified (content form), but only the absence of the signifier. However, this definition can hardly concord with the dependence allegedly existing between the two elements of the linguistic sign, which L. Hjelmslev calls “solidarity”<sup>38</sup>. This solidarity is a biunivocal conditioning, wherein the occurrence of one term presupposes the occurrence of the other and *vice versa*, both terms being constants. Therefore, the absence or zero appears as an inconsistency in the expression/content relation, and the term “signifier zero” as a contradiction in terms. On the contrary, the absence or zero is possible in a univocal conditioning, where one term presupposes the other, but not *vice versa*, such as the dependence between a variable and a constant, in what is called “selection”. Zero is implied by the very idea of variable and is incompatible with the idea of constant. This unilateral determination, the selection of a constant by a variable, is just the relation between the abstract form and its sensible manifestation or, in glossematic terminology, between “language” and “text”<sup>39</sup>. It is worth noting that, on the one hand, in Sanskrit grammatical terms, the relation of selection is rendered by the more comprehensive relation existing between the natural sign (symptom) and its object<sup>40</sup>; on the other hand, Patañjali asserts that the relation between the substitute and the original is identical with the implication existing between the sign (smoke, the ascetic's staff) and the object referred to (fire, ascetic), as in the inferential act (*anumāna*)<sup>41</sup>. Thus, *lopa*, as a substitute, is a natural sign which refers to the abstract form. Taken in isolation, zero could not be a natural sign, since its absence neither implies nor excludes the existence of the term referred to. However, it may become one in a periodic or structured manifestation, where zero appears as a blank, which has to be filled by analogical necessity, as for instance in Mendeleev's periodic table of elements, where every blank is a sign or proof of the existence of a corresponding element. Accordingly, the substitute zero appears more as a natural or logical sign than as a linguistic signifier.

Structural linguistics recognizes two kinds of zero: the phoneme zero and the morpheme zero. The former has a distinguishing function, since the phoneme, having no meaning of its own, only contributes to differentiating it; the latter, on the contrary, has a semantic function, even when it is a derivational suffix or an inflexional element. For Pāṇini, even the zero suffix (*pratyayalopa*) is related to the distinguishing function. Though in the *Aṣṭādhyāyī* the semantic values of the suffixes are not overlooked, *sūtra*, I, 1, 62 (*pratyayalope pratyayalakṣaṇam*) runs as follows: “When a suffix has been syncopated, what is distinguished by the suffix [retains its power]”. Patañjali explains that “the suffix is a distinguishing sign whose effect subsists after its syncopation”<sup>42</sup>, and illustrates the respective *sūtra* by referring to the

38. L. Hjelmslev, *Prolegomena to a theory of language* (trans. F. J. Whitfield), Madison 1963, p. 53 and *passim*.

39. L. Hjelmslev, *op. cit.*, p. 39 and *passim*.

40. Speaking of the univocal conditioning at the level of syllabic structure, where the marginal element – the consonants – presupposes the coexistence of the vocal nucleus, and not *vice versa*, the Old Indian phoneticians called the variable consonant element *vyāñjana*, “sign”, “manifestor”, because it reveals the vowels, just as L. Hjelmslev (*op. cit.*, pp. 27-28) said that the class of the consonants selects that of the vowels. Cf. *supra*, pp. 81-84.

41. *MBh ad* III, 2, 124, after *vārttika* 2: *athavādeṣe sāmānādhikaranyam dṛṣṭvānumānād gantavyam prakṛter api sāmānādhikaranyam bhavaṭīti / tad yathā / dhūmam dṛṣṭvāgnir atreti gamyate trivṣṭabdhakam dṛṣṭvā parivrājaka iti //*

42. *MBh ad* I, 1, 62, *init.*: *pratyayo lakṣaṇam yasya kāryasya tallupte 'pi bhavaṭīti /*

syncopation of the case inflection of the first member of a nominal compound; e. g. *rājñah puruṣaḥ* > *rājapuruṣaḥ* (see *Pāṇ* II, 4, 71). Hence, the distinguishing function appears as the delimitation of words (*pada*)<sup>43</sup>; although it is integrated in the compound, the first member is still a *pada*, because it retains a virtual case ending<sup>44</sup>. This distinguishing function, as conceived by Indian grammarians, somewhat anticipates what N. Trubetzkoy called the “delimitative function”<sup>45</sup>. In contradistinction to the Prague School, the delimitative function is restricted here solely to the word, and does not concern the infra-lexical units; on the other hand, it is discharged by the suffix, not by the phoneme<sup>46</sup>.

In the light of the above-mentioned facts, it follows that the Pāṇinian zero represents the absence of the *determinans*, the *determinandum* being an element of expression, not of content. Accordingly, whereas the structuralist zero is conceived as pure nothing, *lopa* indicates non-determination. As such, the Pāṇinian zero is more closely related to the zero of mathematical notation, likewise a creation of the Indian genius, than to the zero of European structuralism. In Indian mathematical notation, which is based on the place value system, zero (*śūnya*) marks the non-represented class; however, this does not imply that the respective class is non-existent, but merely indeterminate, a pure category belonging to the immanent structure of the number, devoid of any determination. In the representation of algebraic functions on the abscisse and ordinate, zero is the critical point where the duality of the coordinates is abolished. The same conception of the zero is present in the case of the other Indian zero, the *śūnya* of Buddhist philosophy, which does not express an ontological void, but solely the absence of any distinctive determination (*lakṣyalakṣaṇavinirmukta*) and implicitly the impossibility of any duality such as existence/non-existence (*sat/asat*), object/subject (*grāhya/grāhaka*), etc. Between *lopa* and the two *śūnyas* – mathematical and Buddhist – there is a close similitude, verging on identity, and therefore it becomes very tempting to say that it is with Pāṇini that zero first occurred in the history of thought, under a linguistic form.

In referring *lopa* to the various semiotic types whereby consciousness indirectly apprehends an object which is not immediately present, we may conclude that, having a wider scope, *lopa*

43. *MBh ad I, 1, 62*, after *vārttika 9*: *san pratyayo yeṣāṃ kāryāṇām animittam rājñah puruṣa iti sa lupto 'py animittam syād rājapuruṣa iti / astu tasyā animittam yā svādaḥ padam iti padasaṃjñā yā tu subhantaṃ padam iti padasaṃjñā sā bhaviṣyati /*

44. The distinguishing effect (*kārya*) of the suffix is conceived in two ways: (1) the one mentioned above and (2) that concerning the various substitutions (*vrddhi*, *guṇa*, accentuation, etc.) brought about in the stem by the suffix. The syncopation by *luk*, *ślu* and *lup*, which involves the whole suffix, entails the disappearance of the stem modifications. Cf. *KI' ad I, 1, 63*: *humatā śabdena lupte pratyaye yad angam tasya pratyayalakṣaṇam kāryam na bhavati*. In exchange, the first type of effect (1) subsists in all types of syncopation. See also H. E. Buiskool, *The Tripāḍi, being an abridged English recast of Pūrvatrasiddham*, Leiden 1939, p. 33.

45. N. S. Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, Paris <sup>2</sup>1957, p. 290 ff.

46. With regard to the structuralist opposition between the distinguishing function of the phoneme and the semantic function of the linguistic sign, we must remark that Pāṇini assigns to the secondary suffixes the same distinguishing function, in word-building, as the structuralists do to the phoneme. This view clearly results from the employment of the word *lakṣaṇa*, “distinguishing sign”, as a qualifier for some derivative suffixes. Thus, *sūtra I, 2, 65* (*vrddho yūnā tallakṣaṇaś ced eva viśeṣaḥ*) deals with the fact that two patronymics, having the same stem and designing the elder (*vrddha*) and the younger descendant (*yuvan*), may be reduced to a unified form (*ekaśeṣa*) in the dual, provided the distinction (*viśeṣa*) between the two words consists in a single distinguishing sign (*lakṣaṇa*). The latter is the patronymic suffix *-āyana*, e. g., the dual form *Gārgyau*, “the two Gārgya” < *Gārgya*, “the grandson of Garga” + *Gārgyāyana*, “the great-grandson of Garga”. In the two following *sūtras* (I, 2, 67 and 69) the word *lakṣaṇa*, not expressed directly, but supplied by the commentators, refers to the gender suffixes. Thus the suffixes are held to be a distinguishing element between two words having a similar form. Cf. *MBh ad I, 2, 65*: *tallakṣaṇa eva viśeṣo yat samānāyām ākṛtau śabdabhedah //*

does not overlap solely with any of these. Anyhow, the linguistic sign, as conceived by European structuralism, is not included among them. As a substitute (*ādeśa*), *lopa* has a mixed semiotic nature, being at the same time a natural sign and a symbol. The natural sign zero has no reference in isolation, but only within the structured context of the verbal expression; thereby *lopa* appears as a natural linguistic sign of the language. Unlike any other symbol, zero has the advantage of avoiding the transgression of logical laws: being immaterial, it is deprived of the ambiguity entailed by its own material form. On the other hand, on account of this immaterial nature, the Pāṇinian zero, although it accounts for such a large area in the field of semiosis, yet remains a liminal semiotic type: the intermediary element, which is the vehicle of the semiotic process, no longer has a sensible, directly perceptible nature, but a correlative one, being itself deduced from the comparison of a linguistic unit with its most expanded form.





# THE EXTRALINGUISTIC ORIGIN OF PĀṆINI'S SYNTACTIC CATEGORIES AND THEIR LINGUISTIC ACCURACY

The term *kāraka* – which occurs first in Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* – is doubtlessly one of the profoundest concepts of the great Ācārya. The validity of this concept within the analysis of language facts entails the validity of the whole Pāṇinian system as well. However, the studies that have been devoted to it have certainly provided insufficient commentary, and a reconsideration of this central term might prove particularly illuminating at a time when contemporary linguistics has embarked on the road of syntactic analyses.

Of the many problems that this concept raises, the present article will restrict itself to one aspect only, namely that of its linguistic value as compared to its extralinguistic origin.

In a reference to an assertion of mine – that the *kāraka* system has an extralinguistic starting point<sup>1</sup> –, G. Cardona assimilates it to Rosane Rocher's assertion on the same question, namely “that these definitions have nothing to do with grammar”, concluding that both would imply the opinion that “Pāṇini was at best a confused linguist, at worst an exemplary of that much misused «mystic» India”<sup>2</sup>. The American scholar overlooks the fact that by “extralinguistic” I meant the Vedic ritual categories, the speculations on the symbolic experience of the archaic Indian world.

The problem raised by the above-mentioned assertion thus pertains to the compatibility between the categories of intelligibility of the archaic world and those of Pāṇini's linguistic system.

We consider the filiation between grammatical science and ritual science in India to be a well-established fact. This filiation is unquestionable, be it for the single reason that the Indian tradition itself considers grammar as an *aṅga*, “part” or “auxiliary” of ritual science. Moreover, B. Liebich's<sup>3</sup> and L. Renou's<sup>4</sup> works have minutely demonstrated the ritual antecedence of various Indian grammatical terms. Renou's article “Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit” is perhaps one of the most fascinating pieces of writing among the legacy of the late French scholar. Dealing with the designation of cases by numerical indexes as well as with the *kārakas*, the great Renou confidently asserts that both belong to the ritual milieu. We cannot help quoting him on the *kārakas*: “*Karman*... appartient aux milieux rituels où le mot, depuis le RV, désignait l'acte par excellence, c'est-à-dire le rite. De même *karty* qui dans les deux domaines est l'agent”<sup>5</sup>.

Yet, neither Liebich nor Renou discuss or even raise the problem whether their ritual origin is detrimental to the linguistic accuracy of the respective concepts. As for us, we have

---

1. See *supra*, p. 78.

2. G. Cardona, “Pāṇini's syntactic categories”, *JOIB* 16 (1967), 3, p. 214.

3. B. Liebich, “Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft. II. Historische Einführung und Dhātupāṭha”, *SHAW, Phil-hist. Kl.*, 1919, n° 15.

4. L. Renou, “Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit”, *JA* 233 (1941-1942), pp. 105-165. When I was writing my study “Le sujet grammatical chez Pāṇini”, I had no access to the respective article, as I mentioned p. 78, n. 41, and thus advanced a common thesis without knowing anything about his article, except its suggestive title.

5. L. Renou, *op. cit.*, pp. 156-157.

shown that the *kāraka* system is not arbitrary, that it converges with highly modern linguistic conceptions, thus representing a possibility of sentence analysis which could be confronted with the traditional Western subject/predicate categories<sup>6</sup>.

The thesis of the ritual, hence extralinguistic origin of Indian grammatical categories is only apparently incompatible with their linguistic accuracy. If, however, the overall thrust of the structural conceptions were ignored and an incomplete appreciation were made, based on only one of the theses, *i. e.* that language, being a structure, can be studied in itself, without any reference to extralinguistic factors, then the ritualistic origin of Pāṇini's syntactic categories would be incompatible with their linguistic accuracy.

However, ritual categories are not alien to language. F. de Saussure, the father of structuralism, showed that rite – being a symbolic act – belongs to a semantic system<sup>7</sup>. After him, L. Hjelmslev pointed out the need for a larger conception of language, which should include as well structures other than those of sound and meaning, and the fact that philology “should form a subdivision of a larger science of sign systems in general, which would be the real theory of language in the structural sense of the word”<sup>8</sup>.

C. Lévi-Strauss<sup>9</sup> showed that not only rite, but myth as well is a semantic system, and devised a method of myth analysis starting from the categories of language furnished by structural analysis. By confronting mythical and linguistic structures, the great French ethnologist took the same route as the world's first linguists, the Indian linguists, although in the opposite direction.

The emergence of Indian linguistics was thus possible because India, as no other culture, had a ritual science which singled out the categories of symbolic thinking. The ritual origin of a linguistic category is not a drawback, but a great advantage: the analysis of the symbolic act accedes to the most general categories of expression, beyond the cultural conditioning of the language, and uncovers the relations and structures of the abyssal zones of the consciousness<sup>10</sup>. In using categories borrowed from the analysis of ritual to analyze verbal expression, ancient Indian linguistics took over from a universal semiotics a system of categories which it applied to a particular, historically and culturally determined semiotic system, that of the Sanskrit language.

As we have shown elsewhere<sup>11</sup>, this explains why many modern structuralist concepts and descriptive techniques were anticipated in the texts of Indian grammarians.

It is for the same reason that Indian traditional linguistics is better appreciated and understood nowadays than a century ago, although the discovery of Indian grammatical concepts at the time determined the birth of scientific linguistics in Europe. Indian linguistic analysis has been structural from its early emergence, in the analysis of the categories of symbolic expression.

European grammatical science, since the Greco-Latin antiquity until the appearance of structuralism, had not succeeded in acceding to the universal categories of linguistic expression, because it had constantly concerned itself with its outer form, which is historically and geographically determined. To all this, one should add the superimposition of various logical and ontological categories alien to language. This resulted in a vicious circle which not even the 19<sup>th</sup> century science of language – in spite of its having non-Indo-European grammatical

6. See *supra*, p. 79.

7. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris <sup>5</sup>1960, p. 33.

8. L. Hjelmslev, “Structural analysis of language”, *Studia linguistica* 1 (1947), 2, p. 76.

9. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958, p. 248.

10. According to C. Lévi-Strauss, “l'ensemble de ces structures formerait ce que nous appelons l'inconscient” (*op. cit.*, p. 224).

11. See *supra*, pp. 85-88.

structures at its disposal as well – could break. There was only one way to break this deadlock: to go beyond the phenomenal appearance, in order to capture the inner form of linguistic expression. This was only possible by introducing a functional criterion: “La forme ne peut être reconnue et définie qu'en se plaçant sur le terrain de la fonction”, Hjelmslev<sup>12</sup> had argued. Structuralism came into existence in the West when this functional criterion was introduced and laid at the basis of all of its further concepts.

F. de Saussure's assertion that language is form, not substance, meant a break from the Aristotelian substantialist tradition. Indian ritualist thinking, as any archaic thinking, is not dominated by a substantialist view, being, on the contrary, an eminently formal one. According to the archaic mentality, any object can be substituted for another inasmuch as they both fulfil the same function within an analogous structure; things are not considered from the point of view of their substance only, but, particularly, from that of the function they fulfil, of the system of relations and participations they are included in. Phenomenal reality is understood and validated by its analogy with ultraphenomenal reality, which is more real than the real. Structuralists conceive the abstract form of language in the same way in which the background of mythical reality was conceived: in both cases, the abstract form has a totalizing character, covering all the possibilities of the outer form, a system in which the oppositions, variants and distributions of the data sensibly organized are inventoried and, hence, co-present. Compared to the abstract form, the outer one appears impoverished, being merely a manifestation of the former. The relation between the abstract reality manifesting itself and the manifested sensible one is a whole/part relation. The concept of manifestation in structural linguistics can hardly be distinguished from the same concept in the archaic thinking, where it sums up the whole ontology.

In Indian archaic thought, the supreme mythic reality is the sacrifice, the symbolic act thus becoming the paradigmatic reality lying behind every object, act or process, be it the creation of the world or the human psycho-physiological experience.

In India, the semantic nature of the supreme mythical reality is confirmed by the presence of a consistent doctrine of the Logos (*akṣara*, *vāc*, *śabdabrahman*) originating in the *Veda*, developed in the speculations of the *Upaniṣads* and *Darśanas*, and further refined in the later speculation of the *Tantras*. The philosophy of Indian grammar is closely linked to this “semantic emanationism”.

In his syntactic analysis of the sentence (*vākya*), Pāṇini goes beyond the surface forms of the cases, to an abstract and much more comprehensive form: the *kāraṅkas*. The chain units of the discourse, the verbal and nominal inflexional suffixes, as well as the non-inflexional ones, are referred to their *functions*, represented by *kāraṅkas*. Consequently, Pāṇini was the first to speak about the idea of function.

The set of the *kāraṅkas* represents an analysis of the act, a set of the categories according to which the representation of an act or a process can be achieved. In Indian traditional linguistics, the agent, the object, the instrument, the location, the bestowal and the ablation are a semantic segmentation of the idea of action (*kriyā*), the sense of any sentence. Running through the set of categories resulting from the analysis of the sacrifice, the most expanded symbolic act, as it was made by H. Hubert and M. Mauss<sup>13</sup>, mainly on the basis of the Vedic sacrifice, it is not difficult at all to establish a correspondence with the set of the *kāraṅkas*: the sacrificer is the agent (*kartr*), the victim is the object (*karman*), the sacrifice area and the

12. L. Hjelmslev, Communication du 30 septembre 1937 sur les rapports entre forme et substance linguistiques, *BCLC* 4 (1937-1938), pp. 3-4.

13. H. Hubert et M. Mauss, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1929, pp. 1-130.

propitious moment are the location (*adhikaraṇa*), while the ablation (*apādāna*) and the bestowal (*sampradāna*) correspond to the magic transfer itself. As for the institutor of the sacrifice (*vajamāna*), he would correspond to *hetu*.

For the correspondence between the *kāraṅkas* and the sacrifice categories as it was understood by the Indians themselves, we find it very significant that Abhinavagupta's *Tantrasāra*<sup>14</sup> mentions the identification of the six *kāraṅkas* with the Lord (*īśvara*) by means of the correspondence between the former and the elements of the sacrifice, which is closely akin to the above-mentioned correspondences. These resemblances are a development of Bhartṛhari's speculation, who assimilates the *kāraṅkas* and *śakti*, "the power (of *brahman*)"<sup>15</sup>. If Pāṇini had emptied his technical terms of their traditional content – as Cardona maintains<sup>16</sup> –, the post-Pāṇinians would not have considered the respective terms in a ritual context.

We can consider that the categories of the Vedic sacrifice represent the most expanded form by which any act or process can be represented. In analysing verbal expression by means of these ultimate categories of representation, old Indian linguistics laid the foundations of a representational syntax in the sense in which it was defined by M. Sandmann. Representational syntax is according to him a picture of reality completely different from the cognitional one, based on the subject/predicate relation<sup>17</sup>.

The syntactic controversy over the value of the subject/predicate categories is not yet settled. Through most of its representatives, structuralism has rightly rejected these categories, which linguistics has been questioning since its emergence as a science. N. Chomsky, however, reviving the Aristotelian tradition of Port-Royal, has again made it actual, at the same time denying any grammatical value of the representational categories<sup>18</sup>.

We would like to emphasize one aspect which brings out the validity of Pāṇini's syntax as against that of the Port-Royal school. When Indian culture irradiated in non-Indo-European linguistic areas, its missionaries were faced with the task of elaborating grammars, just as the missionaries of the European culture were to be, many centuries later. The Indian missionaries were equipped with Pāṇini's categories, the Westerners with those of the Port-Royal grammar. Both grammatical systems pertained to Indo-European linguistic structures. Although Pāṇini's system was much older (and based on the description of one language only) than the Port-Royalist one (which was based on several ancient and modern languages), it seems that Pāṇini's system was more efficient than the Port-Royalist one. This at least in the case of the Tibetan language which is representative for a whole group of languages.

The agent of the active verb, the patient of the passive verb, as well as the person or the thing participating in a verbal idea expressed by an intransitive or state verb, which can be rendered in Indo-European languages by a single grammatical form, that of the nominative – thus creating the category of the grammatical subject, – are dissociated in Tibetan. Here, the process is no more dominated by the idea of person, being conceived in itself, impersonally; accordingly, as it has been repeatedly remarked, there is no "subject", in the sense of Indo-European

14. Italian transl. by R. Gnoli, *Essenza dei Tantra*, Torino 1960, pp. 214-215.

15. *VP* III, 7 (*sādhana*), 1-2. See D. S. Ruegg, *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne*, Paris 1959, p. 8, n. 1; P. Ch. Chakravarti, *The philosophy of Sanskrit grammar*, Calcutta 1930, p. 221.

16. G. Cardona, "Pāṇini's syntactic categories" p. 212: "What Pāṇini has done, then, is to take terms like *sampradāna* and empty them of their traditional meanings, in order to use them for his grammar".

17. M. Sandmann, *Subject and predicate. A contribution to the theory of syntax*, Edinburgh 1954, p. 142: "In a sentence such as *The king arrives in London* it is of little interest to say *the king* represents a S[subject] and the other words together a P[redicate], but it is of paramount importance to recognise an actor (*the king*), an action (*arrives*) and the relation between the acting actor and the place (*in* = relation, *London* = place)."

18. N. Chomsky, *Syntactic structures*, The Hague 1957, p. 100.

languages, to be opposed to a “predicate”<sup>19</sup>. The agent of a transitive verb (or of one conceived transitively) is marked by the suffix *kyis* / *gyis* / *gis* / 'is, the same as that of the instrument, whereas the name of a person or object associated with an intransitive or state verb is suffixless and represents – according to H. Maspero – an “object”, rather than a “subject”<sup>20</sup>. The national Tibetan grammar, elaborated with the help of Indian pandits, adopted with slight modifications the *kāra* system. In the grammar ascribed to Thonmi Sambhoṭa, the suffix *kyis*, etc. has the role of expressing the “agent” function, *byed-pa-po* (the translation of the sk. *kartr*); as for the suffixless form, it represents “the thing in itself, only”, (*ño-bo-tsam*), being as such deprived of any grammatical function. The qualification “the thing in itself, only” renders the Sanskrit term *arthamātra*, which is used by the Buddhist grammarian Candragomin (II, 1, 93), in accordance with Pāṇini (II, 4, 36), to indicate that the nominative suffix expresses a function, and not a function.

The *kāra* system, without subject/predicate equivalents, thus offers a more adequate framework for the description of syntactical relations in Tibetan or, in J. Bacot's words, “le cadre de la grammaire sanscrite a moins faussé le tibétain que ne l'a fait le cadre des grammaires européennes”<sup>21</sup>. The framework of Sanskrit grammar was, as a matter of fact, the universal frame of symbolic expression, a frame at once immanent to and transcending speech phenomena.

In conclusion, we would like to emphasize that, in order to fully grasp the significance of Pāṇini's amazing discovery of the universal categories of language in such a remote epoch, and on the basis of one language only, we must see him in the context of the Indian world. The opposition linguistic/extralinguistic is not the same in India as in Europe, because in India linguistic structures are not alien to religious, philosophical, even logical structures. Indian culture has a unitary character given by the organic continuity from the earliest speculation – the mythical-ritualistic one – to the other speculations originating in it. The science of language descends directly from the science of symbolic expression, and the ontology and logic found in the *Darśanas* are largely structured by it, although later on the influences were to be mutual.

In spite of the surprising and consistent anticipations of our modern structuralist linguistics in Pāṇini's thought, it would be a big mistake to believe that his conceptions and descriptive methods, although an expression of lay (*laukika*) thinking, are those of a linguist conceived after our modern image, *i. e.* not only a structuralist or theorist, but also a positivist, severed from the co-ordinates of traditional Indian thought.

19. H. Maspero, in A. Meillet et M. Cohen (eds) *Les langues du monde* I, Paris 1952, p. 539; J. Bacot, *Grammaire du tibétain littéraire* I, Paris 1946, pp. 49-50.

20. H. Maspero, *ibid.*

21. J. Bacot, *Une grammaire tibétaine du tibétain classique. Les śloka grammaticaux de Thonmi Sambhoṭa avec leurs commentaires*, Paris 1928, p. 4.



## SIGN (*LAṢAṆA*) AND PROPOSITIONAL LOGIC IN PĀṆINI

In rule III, 3, 8 (*loṭarthalakṣaṇe ca*), Pāṇini refers to a conditional type of subordination, in which the protasis verb is in the present or future and the apodosis verb in the imperative, and considers the relation between the two clauses to be a relation of signification: the sense of the subordinate clause is the sign (*lakṣaṇa*) of the sense of the main clause. With the implied elements between brackets, the respective rule could be rendered thus: “[The endings of both the present and the two future tenses are valid] also for expressing the sign of the sense denoted by the verb in the imperative”. The examples provided by commentators to illustrate this rule are of the type: *upādhyāyaś ced āgacchati / āgamiṣyati / āgantā, atha tvaṃ chando 'dhīṣva*, “If the teacher comes / will come, learn the metrics!”

The logical importance of this rule, which qualifies the relation between the antecedent and the consequent clauses in conditional subordination as a relation between sign and signified, becomes evident when we compare it to the Stoic fragment II, 221: “The sign is an antecedent proposition in valid hypothetical major premiss, which serves to reveal the consequent”<sup>1</sup>. Starting from the logical significance of the Stoic fragment (which refers to the logical consequence discovered by the Greeks in the 4<sup>th</sup> century B.C.), Pāṇini's rule calls for a consideration in relation with propositional logic and for a detailed analysis of the conception of the sign (*lakṣaṇa*) in the system of the great Indian grammarian.

Leaving aside all the differences between the Indian and the Greek conceptions of the sign, we believe that for a better understanding of Pāṇini's doctrine of the sign it is necessary to confront it first with the doctrine of the Greek *σημείον*. A consideration of the latter in the context of propositional logic can bring out the logical importance of Pāṇini's doctrine of the sign more easily than could be achieved by a direct confrontation with Indian logic, where the sign also plays a very important role, namely in inference (*anumāna*).

The analysis of Pāṇini's conception of the sign has not yet constituted a particular research topic and, with the exception of a short note by L. Renou which attempts to compare the acceptations of the term *lakṣaṇa*<sup>2</sup> in the *Aṣṭādhyāyī*, its importance seems to have been overlooked by those scholars who have dealt with Indian grammatical philosophy.

The word “sign” is one of the most generic terms that designates one of our modalities of cognition, *i. e.* the indirect, mediated one. In the act of cognition by means of the sign, or semiosis, the mind “takes account of something else mediately, *i. e.* by means of a third something. Semiosis is accordingly a mediated-taking-account-of”<sup>3</sup>. The terms sign and semiosis appeared concomitantly with the dawns of human thinking, in magic divination and medical thinking. A concern with the concept of sign goes back to ancient times and is attested in Indian and Stoic logic. In our time, the problem of the sign is a common meeting ground of various

---

1. *Apud* Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VIII, 245.

2. L. Renou, “La théorie des temps du verbe d'après les grammairiens sanskrits”, *JA* 248 (1960), 3, p. 333, n. 50.

3. Ch. W. Morris, “Foundations of the theory of signs”, *International encyclopedia of unified science* I, 1-5, Chicago 1955, p. 82.



disciplines, which approach it under various aspects. The elaboration of a general semiology is still a desideratum, given that the relation sign/signified is one of the most elementary and basic structures of thought.

As we have already said, the Stoic fragment II, 221 connects the problem of the relation sign/signified with the logical implication, a much disputed, yet equally important problem both in Megarian-Stoic and contemporary logic. In fact, it is the symbolic logic which has reconsidered and pointed out the contemporary relevance of Megarian-Stoic logic, long time disregarded by the historians of logic, like Prantl, for instance. The reason for this present interest is the fact that, unlike Aristotle's and unlike classical logic, the Megarian-Stoic one was not a logic of terms (S – subject and P – predicate) but, like contemporary logic, a propositional logic.

Among propositional relations, the most disputed was the hypothetical one (“if  $p$  then  $q$ ”); then, as today, it was considered that the implication was not of one type only. Thus, there were Philo's and Diodorus' implications which are thought to foreshadow the main types of symbolic logical implications: Bertrand Russell's material implication, and C. I. Lewis' strict implication. The major premiss of a Stoic reasoning consisted of a valid hypothetical judgment ( $\tau\omicron$  συνημμένον), i. e. one built upon an implication. According to the Stoic fragment II, 221, in this valid hypothetical judgment, the antecedent is the sign of the consequent. Although Sextus Empiricus comments upon the respective fragment showing that the intended type of implication is Philo's material implication, sufficient arguments can be adduced to refute this opinion. If it is difficult to superpose the sign/signified relation on the truth tables of Philo's implication, a difficulty which provided Sextus Empiricus himself with arguments against the intelligible sign, there are, in exchange, enough arguments to convince us that the respective Stoic fragment refers to an implication akin to that of Diodorus, or to the formal one on which Chrysippus built his “indemonstrables”. The relation of signification is of an analytical or apodictic nature, which is missing in the material implication, but is present in Diodorus' implication. An argument in favour of an overlap between the relation of signification and Diodorus' implication comes from the fact that the Stoics looked upon proof as “an instance of sign”, as it “reveals the non-evident conclusion by means of agreed premisses”<sup>4</sup>. For the Stoics, the proof was a special type of reasoning in which, by means of agreed premisses, non-evident conclusions were reached deductively: if the validity of “if  $p$ , then  $q$ ” and that of ' $p$ ' is admitted, then the truth of ' $q$ ' is proved. Thus, for the Stoics, the sign is both the relation between the two atomic propositions of the hypothetical molecular judgment (which is the valid major premiss) and the relation between the two premisses and the conclusion. Therefore, the relation of signification in Stoic logic includes the principle of logical consequence, what mathematical logic calls entailment. As entailment falls outside the study of the functions of truth, it is not a logical calculus, and belongs to metalogic. In the Stoics' conception, the sign appears thus rather as a metalogical relation.

Concerned with problems of language, Pāṇini only incidentally, though substantially enough, refers to the relation of signification. His interest in the sign, as well as the Stoics', partakes of the speculative ambiency in which their thinking was developing. Just as Stoic logic has speculative affinities with medical semiologic science<sup>5</sup>, Indian grammar developed as an auxiliary of magical and ritualistic thinking, dominated by the sign and the symbol<sup>6</sup>.

4. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VIII, 299.

5. G. Preti, “Sulla dottrina del  $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$  nella logica stoica”, *Rivista critica di storia della filosofia* 11 (1956), 1, pp. 5-14.

6. See *supra*, pp. 85-88.

A very subtle and complex semiologic doctrine could be reconstructed on the basis of the *Aṣṭādhyāyī*; here, we shall insist on its logical aspects only. The term *lakṣaṇa*, “characteristic sign”, the topic of the present study, is only one of the numerous terms, in the Sanskrit vocabulary, that connote the idea of sign. The widely employed term *liṅga*, meaning “sign” in Indian logical terminology, is used by Pāṇini with the derived sense of grammatical gender. The terms *liṅga* and *lakṣaṇa*, considered to be interchangeable, seem to offer, however, a distinction pertaining to the domain of the extension. The term *liṅga* seems to have a wider acceptation, denoting all types of sign, while *lakṣaṇa* rather indicates the sign as a characteristic mark, by which one object is marked off from another object. Unlike *liṅga*, which designates both temporal-causal relations (from effect to cause and from cause to effect) and non-temporal, co-occurrence relations (the coinherence of two qualities, or the part/whole relation), *lakṣaṇa*, as characteristic mark, covers only the latter type of formal relations. Pāṇini's preference for the term *lakṣaṇa*, instead of *liṅga*, could be justified by the capacity of this term to denote more abstract, synchronic relations. There are two rules (VI, 2, 112 and VI, 3, 115) where the term *lakṣaṇa* is not used technically, but taken in its primary, current acceptation, namely a mark of ownership applied on the ears of the cattle.

From the syntactic point of view, Pāṇini, unlike the Stoics, does not restrict the relation of signification to conditional subordination only, but applies it to other subordinations with conditional value, and to the terms of some apparently simple propositions which could in fact be considered syntactic equivalents of conditional subordination.

Going back to rule III, 3, 8, we should add several specifications. First: the following rule, III, 3, 9, further specifies that the conditional subordinate clause – the sign of the main clause – is constructed with the optative, instead of the two future forms, when the action expressed takes place in the near future, “in an hour from now” (*muhūrta*). From a logical point of view, we should notice that the presence of the imperative in the main clause makes the action, *i. e.* the content of this clause, neither false nor true.

Upon closer examination, Pāṇini's construction appears as a conditional imperative, not a categorical one. Because of the conditional subordinate, the imperative no longer expresses an affective reality, an order or an act of volition on the part of the speaker; being linked to a conditional subordinate, and justified by it, the imperative rather expresses the idea of necessity as opportunity. In its turn, the presence of the imperative enables the protasis no longer to appear as a groundless assumption, an assertion about which it is not known whether it is false or true, or even possible. In the enunciation of a conditional imperative, Pāṇini established the form of a valid conditional judgment. As a matter of fact, Pāṇini (III, 3, 163) surveyed a varied range of meanings of the imperative, among which that of opportunity (*prāptakāla*). The complex sentence: “If the teacher comes / will come, learn the metrics!” is the result of the general sentence: “If the teacher comes, the pupil must learn”. The sentence expresses the idea of necessity, not absolute, of course, but circumstantial, not that of an order. The idea of necessity belongs to modal logic which deals with possibility, impossibility, necessity, not with truth and false. In Pāṇini's rule, the apodosis appears as necessary if it is related to the protasis, which might correspond to relative necessity in modal logic. Relative necessity, be it logical or physical (the latter including the former), is defined as derivability: in the metalanguage, the fact that '*q*' is necessary with respect to '*p*' is defined as “'*q*' is derivable from '*p*'”, which is one and the same with Pāṇini's implicit statement “'*p*' is the sign of '*q*'”.

It is important to emphasize that Pāṇini does not identify the derivability of the signified from the sign with the syntactic “if / then” form; for him, the deduction of the signified

from the sign is only one of the relations that can be expressed by hypothetical–conditional subordination. The value of the syntactic construction varies according to the tense and mood of the verbs in it. According to rules III, 3, 132 and III, 3, 134, the hypothetical–conditional subordination can express a hope (*āśamsā*), which the commentators Kātyāyana and Patañjali include within the more general idea of “possibility” (*sambhāvana*)<sup>8</sup>. Due to the interference of the present, future or aorist (instead of the imperative), the example illustrating the relation of signification thus becomes: *upādhyāś ced āgacchati / āgamiṣyati / āgamat, ete chando 'dhīmahe / adhyeṣyāmahe / adhyagīṣmahi*, “If the teacher is to come, we should learn the metrics”. This represents a possible hypothetical relation.

The unreal, impossible hypothetical relation is stipulated in rules III, 3, 139–141, and is called *kriyātipatti*, “non-performance of an action” (lit. “going beyond action”); it is constructed with the conditional. The illustrative examples are of the following kind: *yadi varṣasahasram ajīviṣyam tadā putraśatam ajanayiṣyam*, “If I had lived a hundred years, I should have given birth to a hundred children”. The content of the protasis, an imminent reality when it expresses *lakṣaṇa*, a possible one when it expresses hope, is here rejected, being considered a matter of impossibility. Rule III, 3, 139 (*linnimitte lṛṇ kriyātipattau*) actually presents a causal relation driven to absurdity, referring directly to rule III, 3, 156 (*hetuhetumator liṇ*): “The potential [is valid] for expressing the cause/effect relation”. This last rule also hints at a conditional subordination illustrated by such examples as: *dakṣiṇam ced yāyān na śakaṭam paryābhavet / paryābhaviṣyati*, “If the car went to the right side, it would not overturn”. As Pāṇini shows in rule III, 3, 139, the difference between *kriyātipatti* and *hetuhetumant* lies in the use of the conditional (*lṛṇ*) instead of the optative (*liṇ*).

Having reviewed these relations analysed by Pāṇini within the “if / then” syntactic construction, we should emphasize the importance of the distinction he establishes between the sign/signified consequence and the cause/effect consequence. The causal relation is of an empirical nature, expressing temporal consequence, while the significative one expresses a logical consequence between two cognitions, therefore between two propositions. There is no temporal consequence between the subordinate clause in the present or future and the main clause in the imperative expressing a relation of signification; on the contrary, the teacher's coming (the sign) occurs after the act of learning the metrics (the signified). As we shall see, the opposition between sign (*lakṣaṇa*) and cause (*hetu*) is preserved by Pāṇini when he takes into consideration other syntactic structures capable of expressing both of them.

In fact, if Pāṇini does not identify the relation of signification with the syntactic structure of conditional subordination, he nevertheless points to its existence in other grammatical structures as well. Among the structures with the value of a subordinate clause, he mentions the absolute constructions with the locative and the genitive, as well as the present participle; moreover, within the framework of a coherent conception of syntactic equivalences, he extends his analysis to propositions, establishing the signification value of some prepositions (*karmapravacanīya*) as well as that of the instrumental case.

In rule II, 3, 37 (*yasya ca bhāvena bhāvalakṣaṇam*): “[The seventh suffix (= the locative) is valid] also for expressing that by the action of which another action is signified”, he shows that the locative absolute expresses a process which is the sign of another process. In Sanskrit, the locative absolute can express the most varied types of subordination: conditional, concessive, causal, temporal or adversative. The ascription of a sign value to the locative absolute concerns the first two values only. Kātyāyana very judiciously considers that the locative absolute is used in other circumstances than the sign/signified relation, and that to the respective rule it

should be added: “also when it is not a signified action”<sup>9</sup>. He further indicates that the rule is valid when the manifestation of a process coincides with the beginning of another process<sup>10</sup>. In his turn, Patañjali explains that “the rule referring to the locative should be formulated when, at the manifestation of a process, a second process is initiated”<sup>11</sup>. He illustrates the non-significative relation of the locative absolute by examples with temporal values, such as: *goṣu duhyamānāsu prasthito dugdhāsv āgataḥ*, “Gone while the cows were being milked, he returned when they were milked”. He states that this consequence has an incidental character, contrary to the constant relation sign/signified<sup>12</sup>. And yet, after Kātyāyana and Patañjali, the entire exegetical tradition, starting with Candrakīrti, illustrates the respective rule by this and other similar examples which express a temporal consequence. Böhrling and Renou also cite them. However, the examples that would adequately illustrate this rule should express the idea of non-temporal consequence from the antecedent to the consequent, where the antecedent represents a valid condition; unlike conditional subordination, the idea in the subordinate clause constructed with the locative absolute is no longer a groundless assumption. Rule II, 3, 37 can be illustrated by numerous examples where the locative absolute is a sign with respect to the idea in the main clause; these examples can be taken from abstract texts among which we should first quote the *Aṣṭādhyāyī* itself.

For a better understanding of the structure of Pāṇini's rules with the locative absolute, we shall reconsider them after having examined the function of the locative absolute in the syntax of logical texts. We shall begin with the unilateral dependence sign/signified as we find it expressed in the *anumāna*, the Indian inferential reasoning. The unilateral dependence conceived positively (*anvayavyāpti*) – where from the existence of smoke recognized as sign (*liṅga* in logic) is deduced the existence of fire as signified – is expressed by a subordination of the type: *yatra dhūmas tatrāgniḥ*, “Whenever there is smoke, there is fire”. The same dependence conceived negatively (*vyatirekavyāpti*) is expressed by the same type of subordination: *yatra vahnir nāsti tatra dhūmo 'pi nāsti*, “Whenever there is no fire, there is no smoke”. In both examples, the unilateral dependence is expressed by a relative subordination (equivalent to a valid conditional subordination) where the logical antecedent belongs to the subordinate clause. The unilateral dependence in its negative form can also be expressed by means of the locative absolute, which can replace the relative protasis without changing the content of the sentence: *agnyābhavā dhūmo 'pi nāsti*.

The locative absolute can likewise help to formulate definitions, where it expresses the *definiens*. In Indian logic, the relation between the two terms of the definition – the *definiens* and the *definiendum* – is considered an implication between sign and signified; the definition itself – by extension from the *definiens* – is called *lakṣaṇa*, “characteristic mark”. The stylistic value of the locative in formulating definitions has been noticed by the Indian logicians themselves. The *Nyāyabodhinī* commentary on *Tarkasaṃgraha* 13 (definition of air) is formulated thus: “Lack of colour existing, possessing touch is the definition of air”<sup>13</sup>; it further explains: “Since the locative absolute has a qualifying meaning, possessing touch, qualified by lack of colour, is the definition of air”<sup>14</sup>. Thus, it becomes obvious that, in formulating a definition,

9. MBh ad II, 3, 37, vārttika 1: *bhāvalakṣaṇe saptamīvidhāne 'bhāvalakṣaṇa upasaṃkhyānam* //

10. MBh ad II, 3, 37, vārttika 2: *siddham tu bhāvapravṛttau yasya bhāvārambhavacanāt* //

11. MBh ad II, 3, 37, after vārttika 2: *yasya bhāvapravṛttau dvitīyo bhāva ārabhyate tatra saptamī vaktavyā* //

12. MBh ad II, 3, 37, after vārttika 1: *lakṣaṇam hi nāma tad bhavati yena punaḥ punar lakṣyate sakṛc cāsau kathameid ... goṣu duhyamānāsu prasthito dugdhāsv āgataḥ* //

13. *Nyāyabodhinī* 13: *rūparahitātve sati sparśavattvaṃ vāyor lakṣaṇam* (*Tarka-saṃgraha*, ed. Y.V. Atalye, transl. M. R. Bodas, Poona 1974, p. 10).

14. *Ibid.*: *satisaptamīyā viśiṣṭārthakatayā rūparahitataviśiṣṭasparśavattvaṃ vāyor lakṣaṇam* //

the locative absolute may express *lakṣaṇa*, the characteristic mark of the *definiens*, which once again illustrates Pāṇini's rule.

The use of the locative absolute in formulating a definition does not occur only in logical texts; it can be encountered in grammatical definitions, like the one given by Patañjali to *anta*, “end”: *saty anyasmin yasmāt paraṃ nāsti pūrvam asti so 'nta ity ucyate*, “End is called that which, while is accompanied by something else, is not followed by anything but is preceded by something”<sup>15</sup>.

The locative absolute can express both the sign on which the inference is based and the one which constitutes the defining element, because, in both cases, it expresses the relation between the antecedent and the consequent. The unilateral dependence or “pervasion” (*vyāpti*) is the general relation that in Indian thought is considered to lie at the basis of both inference and definition. In Indian logic, the definition is an “abridged” or “defective” inference<sup>16</sup>, and this is also confirmed by D. H. H. Ingalls' observation that the three fallacies of the definition in Nyāya (*ativyāpti*, “overpervasion”, *avyāpti*, “nonpervasion”, and *asambhava*, “impossibility”) “are essentially the same as the traditional *hetvābhāsa*'s or fallacies of the *hetu*”<sup>17</sup>, the reason, also called sign, in the *anumāna*. Both definition and inference are incorporated in the relation of the sign, called respectively *lakṣaṇa* for definition, and *liṅga* for inference.

If we start from considering the locative absolute in logical texts, we shall be in a position to understand better the function of the locative in the formulation of some rules in Pāṇini's own grammar, as well as the nature of these rules. The presence of the locative in the formulation of Pāṇini's rules is very frequent and, more often than not, it has the value of an absolute construction. Because of the abridged style of the treatise, this absolute construction does not appear in its standard form – the participle accompanying the noun – but under an incomplete form: either the noun is missing and only the participle is present<sup>18</sup>, or the noun alone is present, and *sati*, the present participle in the locative of the verb *AS-*, “to be”, is implicit<sup>19</sup>; at other times, the two terms of the locative absolute construction are fused into one, the latter only being in the locative<sup>20</sup>.

In his account of the value of the locative in the nominal style of technical texts – without referring to Pāṇini, who in fact provided the first model in this sense, but to later texts instead – H. Jacobi noticed that “die Verwendung des Lokativus zur Umschreibung von Konditional- und Konzessivsätzen von dem Gebrauche des Lok[ativus] absol[utus] ausgegangen ist”<sup>21</sup>. In his turn, speaking about the use of some cases in pregnant constructions in technical texts, L. Renou<sup>22</sup> noticed that these cases play the role of a causal, conditional, etc. clause, illustrating them by the locative construction: *nirdiṣṭe pūrvasya*, which is actually drawn from Pāṇini's rule I, 1, 66. Renou also admitted that some uses of the locative at the end of the compound are actually a locative absolute<sup>23</sup>. The absolute value of the locative in Pāṇini is self-evident when the noun is an abstract term; when concrete terms are used however, as for instance: *chandasi*, “in

15. *MBh ad I, 1, 21*, after *vārttika* 1.

16. Th. Stcherbatsky, *Buddhist logic* I, Leningrad 1932, p. 146 and n. 5.

17. D. H. H. Ingalls, *Materials for the study of Navya-nyāya logic*, Cambridge (Mass.) 1951, p. 81.

18. E. g., *Pāṇ* II, 3, 1: *anabhihite* //

19. E. g., *Pāṇ* I, 4, 23: *kārake* //. O. Böhtlingk, *Pāṇini's acht Bücher grammatischer Regeln* II, Bonn 1840, p. 66, commenting on this rule, says that “*kārake* ist als ein locativus absolutus zu fassen.”

20. E. g., *Pāṇ* III, 3, 144: *kimvrtte liṅhṭau* //

21. H. Jacobi, “Über den nominalen Stil des wissenschaftlichen Sanskrits”, *Indogermanische Forschungen* 14 (1903), p. 244.

22. L. Renou, *Grammaire sanscrite* II, Paris 1930, p. 317.

23. *Ibid.*, p. 314.

Vedic texts”<sup>24</sup>, the nuance is ambiguous; it can be equally interpreted as an *in-case* expressing location and as an absolute locative, where *sati* is implicit.

This construction with the value of a locative absolute, used like a cliché in Pāṇini's rules, is called by Patañjali *viśayasaptamī*, “field locative” or “locative of the range [of validity]”, in opposition with *parasaptamī*, “locative of the following one”. The technical function of the latter is stipulated in metarule I, 1. 66 (*tasminn iti nirdiṣṭe pūrvasya*): in a rule, the word in the locative is placed after the one which is substituted; it refers therefore to the succession (*paurvāparya*) of the terms of a rule. Patañjali opposes the *viśayasaptamī* to the *parasaptamī*, on account of the former expressing generality (*sāmānya*), unlike the latter<sup>25</sup>. The former does not refer to a physical succession, but to the consequence relation between the range of validity of an operation and the operation itself. The range of validity is marked by the locative, and represents the antecedent, while the operation to be carried through is the consequent. The *viśayasaptamī* generally refers to two types of operations: grammatical and metagrammatical. The first type, that of grammatical operations, is the most used, and is instantiated by the operation which generates expression forms, as the transition from the abstract plane to the concrete one: the locative with an absolute value marks units of the content or abstract grammatical functions, “terms of the higher strata”<sup>26</sup> for the expression of which concrete units in the expression chain are indicated. These rules have the general form: “When there is A to be expressed, then A' is valid (or indicated)”. However, the function of the locative absolute is more comprehensive than the juxtaposition of two different levels; thus, it is sometimes used to express relations between terms of the same level<sup>27</sup>.

The second type of operations whose condition of validity is marked by the *viśayasaptamī* is that of interpreting and applying grammatical rules. These metarules called *paribhāṣā*, “the highest grammatical generalisations”, some of them with extragrammatical value<sup>28</sup>, represent an axiomatic network of the grammatical system. Some of them are of older date than Pāṇini's grammar; others are explicitly mentioned by him but, more often than not, they are deduced by scholiastic tradition, as being implicit in the master's text. Out of the list of *paribhāṣās* we have chosen here one, explicitly stated by Pāṇini (I, 4, 2): *vipratishedhe param kāryam*, “When there is mutual prohibition [between two rules having the same force], the latter is to be applied”. The use of the locative absolute in the formulation of the *paribhāṣās* is very frequent. Running through Nāgojībhaṭṭa's list of the *paribhāṣās*, we observe that out of a total of 122 metarules, more than one third resort to this syntactic form, in order to express an indication of a general character. On the other hand, relative subordination by *yatra / tatra* (“wherever / there”) is used only once (*paribhāṣā* 13), although it has the same logical value. The locative, therefore, seems to belong to the oldest axiomatic syntax. It seems that the value of sign ascribed by Pāṇini to the locative refers to the logical structure of some grammatical and metagrammatical rules: the antecedent/consequent relation is, in this case, the relation between the indication of an operation and the operation itself. The indication, representing the range of validity in a general rule, can be assimilated to the logical sign; grammatical rules, all the more metagrammatical rules, can be integrated into a logic of the sign.

24. Pāṇ III, 4, 117: *chandasy ubhayathā //*

25. *AlBh* ad II, 4, 35, after *vārttika* 5: *yad apy ucyate paurvāparyābhāvāc ca sāmānyenāmupapattir iti arthasiddhir evaiśā yat sāmānyena paurvāparyam nāsti / asati paurvāparye viśayasaptamī vijñāsyate /*

26. V. N. Misra, *The descriptive technique of Pāṇini. An introduction*, The Hague-Paris 1966, p. 103.

27. E. g., the rule quoted in n. 20.

28. P. Ch. Chakravarti, *The philosophy of Sanskrit grammar*, Calcutta 1930, p. 71.

Another argument in favour of our thesis, that rule II, 3, 37 illustrates the style of grammatical rules and metarules itself, seems to be provided by the next rule, II, 3, 38 (*ṣaṣṭhī cānādare*). This rule implicitly extends the relation of signification to the concessive subordination by the locative and genitive absolute: “The endings of the sixth case (= the genitive) as well [as those of the locative are valid for expressing that by the action of which another action is signified] for expressing [the additional sense of] «indifference towards»”. (The elements between brackets are supplied according to the Benares Commentary<sup>29</sup>, the respective rule not being commented in the *Mahābhāṣya*.)

At first sight, this rule is puzzling because it establishes a significative dependence between two clauses in concessive subordination, which precisely underlines the independence of the main clause content with respect to the content of the subordinate. The examples supplied by traditional exegesis (and cited by O. Böhtlingk and L. Renou) – for instance *rudataḥ / rudati prāvrājīt*, “Although [the other] was crying, he left the house to become a wandering ascetic” – do not disclose the deep meaning of this rule.

Starting from the opinion that Pāṇini's terms should be taken in the same acceptation, we believe that *lakṣaṇa* must be translated in rules II, 3, 37-38 by “signified” or “indicated”, not by “characterized”<sup>30</sup> or “determined”<sup>31</sup>, which are more or less ambiguous translations; only thus the respective rule can be adequately illustrated in the syntactic structures expressing the rules and metarules. The concessive construction is instantiated in the formula of restrictive rules (*apavāda*). The exception from a general prescriptive rule (*utsarga*) is a rule in itself, and the same goes for the general descriptive rule. The particle *api* with concessive value is associated with absolute constructions in the expression of restrictive rules<sup>32</sup>; in *sūtra* I, 4, 96 Pāṇini assigns it a concessive (*anvavasarga*) value. The same concessive structure is found in the formulation of metarules. Thus, even the metarule which stipulates the possibility (*sambhava*) of applying a general prescriptive rule (*utsarga*) and a restrictive one (*apavāda*) is expressed by means of the locative absolute with *api*, having a concessive value: *saty api sambhave bādhanaṃ bhavati*, “Even if the possibility exists [for the general prescriptive rule to be simultaneously applied with the restrictive rule], the negation [of the general prescriptive rule by the restrictive one] is valid”<sup>33</sup>.

The fact that concessive subordination expresses the autonomy of the idea in the main clause with respect to the subordinate clause coincides with the unilateral nature of the sign/signified relation, with the fact that the non-perceiving or absence of the sign does not entail the negation or absence of the signified. In the temporal-causal consequence, on the contrary, the absence of the cause entails the absence of the effect. Remark that the locative and the genitive in concessive constructions, incapable of expressing causative consequence<sup>34</sup>, represent a means of making less ambiguous syntactic constructions expressing both causal and logical consequence. Concessive subordination is semantically related to conditional subordination, because it reveals the non-causal dependence expressed by it. The concessive clause shows the unilateral nature of the dependence, the contingent character of the antecedent. We cannot pass over this rule,

29. KV. *ad* II, 3, 38: *anādarādhike bhāvalakṣaṇe bhāvavataḥ ṣaṣṭhīsaptamyau vibhaktī bhavataḥ /*

30. L. Renou, *La grammaire de Pāṇini, traduite du sanskrit avec des extraits des commentaires indigènes* I. Paris 1947, p. 76; however, his last translation of this rule is less ambiguous: “ce par l'être de quoi il y a signe d'un [autre] être” (“La théorie des temps du verbe”, p. 333, n. 50).

31. F. de Saussure, “De l'emploi du génitif absolu en sanscrit”, *Recueil des publications scientifiques de Ferdinand de Saussure*, Genève 1922, p. 289.

32. E.g., Pāṇi III, 3, 145: *anavakṣiptyamarṣayor akimvṛte 'pi //*

33. MBh *ad* I, 1, 47, after *vārttika* I.

34. L. Tesnière, *Éléments de syntaxe structurale*, Paris 1959, p. 601: “la proposition concessive peut être considérée comme le **contraire** de la proposition causale.”

which assigns a value of signification to the concessive construction, without underlining that Pāṇini is the first and perhaps the only linguist to have noticed the logical import of the concessive construction.

We believe that the logical value of the locative absolute was suggested to Pāṇini by the syntactic structure of the ancient metarules (*paribhāṣā*) elaborated by his predecessors, a structure which he adopted in his own grammar. The pre-Pāṇinian system of metarules had developed basic ideas underlying Indian logic and, as J. F. Staal lucidly remarked, the status of a *paribhāṣā* corresponds “to the status of a metatheorem in modern logic”<sup>35</sup>.

Nowadays, the transformational grammar claims to have contributed an important discovery to linguistic theory, namely that “linguistic «structure» is always relative not just to the data or corpus but also to the grammatical theory describing the data”<sup>36</sup>. Pāṇini's anticipations of this “contribution” can be explained by the fact that in his time, just as today (according to transformational grammar), grammar was a grammar of rules, language and the language of rules being one.

Pāṇini considered that the constructions with the relative present participle are likewise capable of expressing both significative and causal consequence. Rule III, 2, 126 (*lakṣaṇahetvoḥ kriyāyāḥ*): “[The suffixes of the present active and medium participles can replace the endings of the present] in expressing the sign or the cause of the action”, completes the previous rule, III, 2, 124, which states that the suffixes of the present active (*śatr*) and medium (*śānac*) participles can be substituted for the present tense suffixes (*lat*). Kātyāyana and Patañjali submit the respective rule to various interpretations and illustrations; let us only retain the statement that the present active and medium participles are employed for expressing the essence (*tattva*) of an action. Patañjali gives the following two examples: “The *dūrvā* grass grows standing recumbent” and “The lotus stalk grows sitting upright”<sup>37</sup>. Although this use is assigned as a supplement (*upasaṃkhyāna*) to the uses mentioned in the Pāṇinian rule, it is very difficult to distinguish it from that of the *lakṣaṇa*: the *definiens* function ascribed to *lakṣaṇa* by Indian logicians derives precisely from its “quality to be a distinguisher of the essence (*tattva*) of the defined thing”<sup>38</sup>. In fact, Patañjali's examples may be looked upon as providing defining elements related to the manner of growing of the respective plants. Thus we encounter here the same intimacy between sign and definition, as was discussed above in connexion with the locative absolute. However, it seems that the main employments of the respective participles, justifying their incorporation in the sign relation, are absent from traditional exegesis.

The co-occurrence in this rule of the ideas of cause (*hetu*) and sign (*lakṣaṇa*) suggests semantic affinities with the syntactic constructions capable of expressing them both. In Sanskrit, the present participle can play the role of subordinate clause with conditional, concessive, causal or temporal sense. As J. S. Speijer noticed, the participle can express “the protasis of a conditional or hypothetical sentence”<sup>39</sup>. In this way the present participle functions as an antecedent, like the absolute constructions with the locative or the genitive, and it is

35. J. F. Staal, “The theory of definition in Indian logic”, *JAOS* 81 (1961), pp. 123-124. As to the affinities existing between logical and grammatical rule, cf. S. Abraham, “Au sujet des règles grammaticales et des règles logiques”, *Cahiers de linguistique théorique et appliquée* 2 (1965), pp. 7-18.

36. E. Bach, *An introduction to transformational grammars*, New York-Chicago-San Francisco 1964, p. 29.

37. *MBh ad III, 2, 126 vārttika 3: tattvānvākhyāne ca || – tattvānvākhyāne copasaṃkhyānaṃ kartavyam / śayānā vardhate dūrvā / āśīnaṃ vardhate bisam iti ||*

38. *Nyāyasūtrabhāṣya* I, 1, 3 (introductory text): *uddiṣṭasya tattvavyavacchedako dharmo lakṣaṇam* (*Nyāyasūtram*, ed. G. Jhā, Poona 1939, p. 10, ll. 3-4).

39. J. S. Speijer, *Sanskrit syntax*, Leyden 1886, p. 282. Speijer delimitates the two functions of the Sanskrit participle, namely that of “simple attributive adjectives” (p. 281) and that of being “a concurrent idiom of subordinate sentences, of which, indeed, they may be said to exhibit the rudimentary form” (p. 282).



Pāṇini's merit to have emphasized their logical value, alongside with that of the conditional subordinates proper.

With this rule we have concluded our considerations on the logical value of some subordinations in Sanskrit. We may now pass on to another chapter dealing with the logical value Pāṇini ascribes to some constituents of the simple sentence, for instance certain prepositions and the instrumental case.

\*

Pāṇini also ascribes a role in expressing the sign/signified relation to certain invariable words from the group called *karmapravacanīya*, and to some invariable compounds (*avyayībhāva*) into which some of these may enter. The term *karmapravacanīya* was translated as “governing preposition” (or postposition) by scholars who have dealt with Pāṇini's vocabulary. The etymology of the word shows, however, that Pāṇini did not assign to the respective technical term the same function that European traditional grammar and linguistics assign to the term “preposition”, or “prothesis”, first introduced by Dionysius Thrax. Unlike prepositions, which express relations between sentence constituents with different morphological and syntactical functions – e. g. the relation between a noun (object) and a verb (predicate governing it) –, the term *karmapravacanīya*, by its semantic content, indicates that the relation it denotes is different from that existing between the respective morphological and syntactical categories. Pāṇini is well aware of the case-regime of prepositions, as shown by the fact that he states the case required by a certain *karmapravacanīya*, for instance the accusative in rule II, 3, 8. We have to point out, however, that the governed nouns are meant to represent a certain verbal expression. This technical term is translated by Renou as “qui communique l'acte”<sup>40</sup>, on the basis of Patañjali (on I, 4, 83) who glosses it as: *karma proktavantah*, “[words] which have revealed an action”. Starting from the same gloss, Faddegon observes that the respective action is not directly expressed, but given to understand. According to Faddegon this “means that any *karma-pravacanīya* can be paraphrased or explained with the help of a verb”<sup>41</sup>. Actually it is not in isolation that a *karmapravacanīya* can be paraphrased with the help of a verb, but together with the noun it governs. In traditional linguistic terminology, we could say that the *karmapravacanīya*, together with the noun it governs, is the syntactic synonym of a subordinate clause. In transformational language, this is to say that the *karmapravacanīya* marks a nominalized verbal structure, referring therefore to a deep verbal structure which lies beyond the surface nominal structure.

The traditional concept of preposition refers exclusively to a surface structure; *karmapravacanīya* is therefore a transformational concept, much more complex than the traditional term “preposition”, and the translation by “preposition” obscures its linguistic value. It finds an equivalent in contemporary conceptions only.

Among the Sanskrit prepositions which mark an implied subordination, a deep structure capable of expressing the sign/signified consequence, Pāṇini explicitly indicates *anu* (I, 4, 84; I, 4, 90), *prati* and *pari* (I, 4, 90) and *abhi* (I, 4, 91).

In the beginning of the chapter dedicated to the *karmapravacanīyas*, Pāṇini refers to the function of the preposition *anu* in expressing the sign/signified relation. The respective rule

40. L. Renou, *Terminologie grammaticale du sanskrit*, Paris <sup>2</sup>1957, p. 124 (s.v. *karmapravacanīya*).

41. B. Faddegon, “Studies on Pāṇini's grammar”, *VKMIF* 38 (1936), I, p. 17. Patañjali (*MBh ad I, 4, 83*) further explains that the *karmapravacanīyas* reveal an action which is not denoted for the present time (*ye saṃprati kriyām nāhuḥ*), adding that they denote the action of the unexpressed agent (*ye 'prayujyamānasya kriyām āhus te karmapravacanīyāḥ*). The controversy raised by the explanation of this technical term in the exegetic literature is summarised by P. Ch. Chakravarti *The philosophy of Sanskrit grammar*, pp. 165-169.

I, 4, 84 (*anur lakṣaṇe*): “*anu* [is valid] for expressing the sign”, should be understood in the sense that the noun governed by *anu*, which is in the accusative (II, 3, 8), actually expresses an action representing the sign of the action expressed by the verb. Or, more explicitly, two verbal ideas in a sign/signified relation occur in a single sentence in which the noun governed by *anu* has the value of a subordinate clause, although apparently it is an object. The preposition *anu* has the following meanings: “after”, “along”, “towards”, “in consequence of”, “according to”, “being indicated by”. Most of these meanings point to the idea of consequence, and the last (“being indicated by”) to that of significative consequence. The connexion made by Pāṇini between the relation of signification and the preposition *anu*, taken in itself, seems important to us because it throws into relief the logical idea of consequence. As Ch. Serrus has remarked, “l'inférence primitive est la consécution. Le *donc* est une transformation presque insensible de l'*après*, et c'est de lui cependant qu'est née la logique”<sup>42</sup>.

It is interesting to note that, without exception, Pāṇinian exegesis illustrates rule I, 4, 84 by examples in which the consequence is established between a magical act and its projection. The first example of this kind can be found in the *Mahābhāṣya* (*ad* I, 4, 84, *init.*): *Śākalyasya saṃhitām anu prāvarṣat*, “It rained according to Śākalya's *saṃhitā*”. Patañjali himself is not at ease with the analysis of this example. He wonders whether Śākalya's *saṃhitā* is *hetu* or *lakṣaṇa* in relation to the rain, in other words, if the relation between the magic act and the rain is a sign/signified or a cause/effect consequence. He concludes that “the *hetu* is included in the *lakṣaṇa*”<sup>43</sup>. Patañjali's embarrassment communicated itself to the European translators of this rule. L. Renou rendered the rule as follows: “Le mot *anu* (porte le nom de préposition pour suggérer le sens de) signe (dont tel phénomène est l'effet, = «en conséquence de»)”<sup>44</sup>; inspired by Patañjali, he identifies the sign with the cause, thus running counter to the distinction between sign (*lakṣaṇa*) and cause (*hetu*), to which Pāṇini himself was faithful throughout. In translating Patañjali's commentary on the same rule, H. Scharfe renders the word *hetu* by “logical reason” (*Grund*)<sup>45</sup>, which is not justified by the above-mentioned example. We consider it to be inadequate to speak of a logical or even causal relation in this example, which illustrates a magical relation between a rite and the phenomenon it brings about. For the archaic mentality, what is obtained by a magic act is not an effect strictly speaking, but a replica, a projection onto the phenomenal world of a magic reality. In a rain-making rite, the rain has already been symbolically performed in the magic act which simulates it, when the operator proclaims as fulfilled the result he is pursuing<sup>46</sup>. Between the magic act and its projection onto the phenomenal world, there is a relation of conformity or analogy. In all the examples illustrating the relation between the magic act of bringing the rain and the rain itself, *anu* expresses the consequence as an analogical conformity of the real to the symbolic model of the rite, and it should therefore be translated by “according to”, “in accordance with”. The qualification *lakṣaṇa* which applies to the magic act is justified by the ambiguity between sign and symbol in the archaic mentality (cf. Lat. *signum*)<sup>47</sup>.

42. Ch. Serrus, *La langue, le sens, la pensée*, Paris 1941, pp. 30-31.

43. *MBh ad* I, 4, 84, after *vārttika* 2: *lakṣaṇena hetur api vyāptah* /

44. L. Renou, *La grammaire de Pāṇini* I, p. 50.

45. H. Scharfe, *Die Logik im Mahābhāṣya*, Berlin 1961, p. 32.

46. Cf. V. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, Paris 1904, p. 11.

47. This affinity is supported by other common syntactic structures too. The syntactic devices for expressing significant and symbolic structures can be common in the case of conditional subordination. Studying conditional subordination with *yadi* in *ŚB*, A. Minard, *La subordination dans la prose védique*, Paris 1936, p. 159, established an exegetic value to *yadi* (“*yādi* exégétique: «la raison pour laquelle / c'est que»”). On this occasion (§ 576) he refers to *ŚB* V, 4, 1, 13: *ātha rukmāḥ śatāvitr̥ṇṇo vā bhavati / nāvavitr̥ṇṇo vā sā yādi śatāvitr̥ṇṇaḥ śatāyur vā ayam pūruṣaḥ śatātejāḥ śatāvīryas tasmāc chatāvitr̥ṇṇaḥ*, “il y a une (autre) plaque d'or à 100 trous ou à 9 trous. Si elle a 100 trous, c'est que l'homme a 100 ans <à vivre>, 100 vigeurs, 100 virilités”. The French Sanskritist comments: “On voit clairement par quel biais se fait le passage à ce sens insolite: «dans le cas où / elle symbolise» > «s'il en est ainsi / c'est qu'alors».”

Pāṇini resumes the relation *anu/lakṣaṇa* more explicitly in rule I, 4, 90 (*lakṣaṇetthaṃ-bhūtākhyānabhāgavīpsāsu pratiparyanavaḥ*): “The words *prati*, *pari* and *anu* [are valid] for expressing the ideas of «sign», «being thus», «having a part» and «distributiveness». For the idea of sign we are concerned with, commentators give the example: *vrkṣam prati / pari / anu vidyotate*, “The lightening is flashing in the direction indicated by the tree”. The noun governed by *anu* (*i. e.* *vrkṣa*, “the tree”) fully maintains its sign value, like in the preceding rules, and there is no reason to translate it by “Richtung”, as Böhtlingk does. Renou captures the exact translation of *lakṣaṇa* by “signe (manifestant la direction du procès = «vers»)”<sup>48</sup>. This interpretation is confirmed by rule II, 1, 14 where, dealing with invariable compounds (*avyayībhāva*) having an adverbial value, Pāṇini stipulates that, together with the noun they govern, *abhi* and *prati* can make up an invariable compound with the same value as the analytical expression. The respective rule (*lakṣaṇenābhipratī ābhimukhye*) clearly distinguishes the sign (*lakṣaṇa*) from the direction (*ābhimukhya*) it indicates: “The words *abhi* and *prati*, together with the sign, [form an undeclinable compound] for expressing the direction”. Thus *agnim abhi* is interchangeable with *abhyāgni*.

Rules II, 1, 15 (*anur yat samayā*) and II, 1, 16 (*yasya cāyāmaḥ*) further stipulate similar optional constructions of the *avyayībhāva* type, where *anu*, compounded with a noun, indicates respectively “near to” (II, 1, 15) or “alongside of” (II, 1, 16). Rule II, 1, 15 is illustrated by examples like *anuvanam aśanir gataḥ*, “the thunder fell near the forest”, and rule II, 1, 16 by *anugaṅgam vārāṇasī*, “The city of Vārāṇasī extends alongside of the river Ganges”.

In all these constructions, referred to by rules I, 4, 84; I, 4, 90-91; II, 1, 14-16, the value of sign is ascribed to a noun governed by a *karmapravacanīya*, since the latter, together with the noun it governs, represents a nominalised verbal expression. The sign/signified relation is conceived here as a relation between two sentences in subordination, the sign belonging to the subordinate.

The deep structure of the sentence represents the analysis of some space contiguities, and therefore two cognition processes are implied: from the knowing of the direction where the tree is situated, there derives the knowing of the direction where the lightening has flashed, or by knowing the direction along which the Ganges flows, there derives the knowledge of the direction along which the Vārāṇasī town is situated.

The last rule dealing with the sign value of a noun is rule II, 3, 21 (*itthaṃbhūtalakṣaṇe*): “[The endings of the third case (= the instrumental) are valid] for expressing the sign which makes known somebody as possessing such a nature”. The examples illustrating this rule are of the type: *api bhavān kamaṇḍalunā chāttram adrākṣīt*, “Have you recognised the disciple by [perceiving] his pitcher?”<sup>49</sup>, or *śikhayā parivrājakam apaśyat*, “He recognised the wandering ascetic by [perceiving] the lock of hair left on the crown of his head”. In these examples, the ending of the instrumental has the same function of referring to an implicit verb (*i. e.* the verb “to perceive”), to a deep verbal structure, like the *karmapravacanīya*, together with the noun it governs. The similarity between the function of the instrumental and that of the preposition *anu* has been explicitly shown by Pāṇini in rule I, 4, 85 (*trtyārthe*): “[The word *anu* is valid]

48. L. Renou, *La grammaire de Pāṇini* I, p. 51.

49. B. Liebich's translation of this example, “hast du den Schüler mit seinem Wasserkrug gesehen?”, obscures its logical value (“Die Casuslehre der indischen Grammatiker verglichen mit dem Gebrauch der Casus im Aitareya-brāhmaṇa”, *BB* 10 (1886), p. 219). L. Renou translates with accuracy the similar typical illustration of this rule: *jaṭābhis tāpasaḥ*, “il est ascète (à en juger) à la natte”. He calls this instrumental “l'instr[umental] du critère” in the logical sense of the word, as it results as well from another example he gives: *anvamīyata śuddheti śāntena vapuṣā* (*Raghuvamśa* XV, 77), “à la pureté de son corps, on inférait qu'elle était chaste” (*Grammaire sanscrite* II, p. 293; italics ours).

for expressing the sense of the endings of the third case”<sup>50</sup>. Thus, just as in the case of a noun governed by *anu*, the word in the instrumental (in the examples stipulated by rule II, 3, 21) can be paraphrased by a verbal form. Accordingly, the instrumental of the sign has the value of a subordinate clause functioning as an antecedent to the idea expressed by the verb.

Pāṇini knows that in most of the rules dealing with the sign, as well as in the case of the instrumental, the idea of consequence includes both causal and significative consequence; once again he marks the difference between them, explaining in a following rule, II, 3, 23 (*hetau*), that “[The endings of the third case are valid] for expressing the cause”.

\*

The consideration of all the rules that refer to the syntactic devices for expressing the sign/signified relation has enabled us to understand that in all these cases we are dealing with the consequence between two cognitions. Without forcing their interpretation, we can assert that all these rules are compatible with a logical commentary which has been overlooked by the Indian and Western commentators of Pāṇini.

However, Pāṇini's main concern is not that of a logician. In support of this statement, let us observe that he did not deal with all the syntactic constructions capable of expressing the idea of consequence; thus, relative subordination, as it occurs in the “illustrative” part (*udāharaṇa*) of Indian inferential reasoning (*anumāna*) of the type: *yatra yatra dhūmas tatrāgniḥ*, or *yo yo dhūmavān sa so 'gnimān*, “Wherever there is smoke, there is fire”, is not mentioned in connection with the sign/signified consequence. His main concern was that of a grammarian, and the logic he uncovered derived from the analysis of the grammatical structures he surveyed, according to the desideratum of Leibniz.

Pāṇini used the term *lakṣaṇa* also to qualify the relation of a suffix (*pratyaya*) with respect to its function, in rule I, 1, 62 (*pratyayalope pratyayalakṣaṇam*): “When there is a suffix syncopation, what is indicated by the suffix [retains its validity]”; commenting on this rule, Patañjali explains that “the suffix is a distinguishing sign (*lakṣaṇa*), whose effect subsists after its syncopation”<sup>51</sup>. The same idea is resumed in rule I, 2, 65 in connection to the function of patronymic suffixes, when they are syncopated in the case of a unified form (*ekaśeṣa*) in the dual<sup>52</sup>. From both rules it is obvious that Pāṇini ascribes logical validity to the unilateral dependence of the suffix on its function, considering this dependence to be isomorphous to the syntactic structures we have been dealing with. The establishment of this isomorphism represents not only an obliteration of the delimitation between morphology and syntax, but the establishment of a parallelism between logic and grammar.

In qualifying consequence as a sign/signified relation (just as Indian logicians have done), Pāṇini deserves the credit for having anticipated a fundamental concept of Indian logic.

The most important fact that needs emphasizing is that, on Pāṇini's conception, the sign, as a logical antecedent, is expressed by a *proposition* or by its syntactical equivalents. Thus,

50. Pāṇini establishes this assimilation between *anu* and the instrumental by referring to their common function of expressing the idea of connection on which logical consequence is based. The semantic affinity between the prepositions denoting the consecution on the one hand, and the instrument on the other, can be found in other languages too, especially in expressing the idea of conformity or the derivability between two cognitions. Even in the English translation of the typical illustration of the rule II, 3, 21, the preposition “after” may be substituted to “by”: “he recognized the wandering ascetic after (= by) his lack of hair.”

51. *MBh ad I, 1, 62, init.*: *pratyayo lakṣaṇam yasya kāryasya tallupte 'pi bhavaṭīti* /

52. See *supra*, p. 96, n. 46.

the Stoic remark that the indicative sign is always a proposition holds for Pāṇini's system too; yet, unlike the Greeks, he ascribed it not only to conditional subordination, but to other syntactic means as well.

The sign/signified relation is actually the relation of consequence between two cognitions, the indirect acquiring of a cognition by means of another. The sign is not an individual or a class, but a process. Only through a superficial estimation, smoke, as a sign of fire, can be considered an individual or a class. In itself, smoke is not a sign, but the existence of smoke or, more precisely, the act or perceiving the smoke makes it into the sign of another process – the existence of fire. As the Indian logicians themselves suggested, in the *anumāna* type of reasoning, the logical reason (*hetu*) of the existence of fire, formulated in earlier texts as *dhūmāt*, “because of the smoke”, should be understood as *dhūmatvāt*, “because of the existence of smoke”, the suffix *-tva* expressing the fact of existing. These two processes of the sign and the signified correspond to two cognitions, hence to two statements: from the admittance of the sign, the admittance of the signified is derived.

By confronting Stoic logic with that of Pāṇini it follows that the logic of sign belongs to that of propositions, which enables us to draw some important conclusions concerning Indian logic, since it is well known that the latter is a logic of the sign.

For a long time, the Western world has misunderstood the real nature of Indian inference (*anumāna*), because it has been dominated by the logic of terms. Thus, the *anumāna* has been assimilated to Aristotle's syllogism, and this conception has gone so far as to claim that Indian logic is tributary to Greek logic<sup>53</sup>. P. Masson-Oursel was the first to show the difference between the *anumāna* and Aristotle's syllogism<sup>54</sup>. Later, St. Schayer considered Indian reasoning to be an anticipation of propositional logic<sup>55</sup>, and A. Foucher maintained with keen common sense that: “les éléments du syllogisme aristotélicien sont des concepts, tandis que ceux du syllogisme indien ne sont que des propositions”<sup>56</sup>. Referring to Navya-Nyāya only, D. H. H. Ingalls said that it “has the superficial appearance of a nonpropositional system of logic, for the form of expression of any element of its discourse is usually that of a single term rather than that of a statement (proposition). However, many of these expressions actually refer to cognitions corresponding to statements rather than to individuals or classes”<sup>57</sup>. Nevertheless, in I. M. Bocheński's more recent book, Indian logic is qualified as a logic of terms<sup>58</sup>; this point of view has been questioned by Madeleine Biardeau who is inclined to detect in the *anumāna* a logic of terms and one of propositions at the same time<sup>59</sup>.

We believe that in this controversy on the propositional or nonpropositional nature of the Indian reasoning based on sign, Pāṇini's conception of the sign is revealing. In order to understand Indian logic, one cannot abstract from the interpretation given by the Indian grammarians themselves to the linguistic structures of classical Sanskrit, the more so since the Indian philosophical speculation in its entirety has, as a substructure, reasonings of a grammatical

53. S. Ch. Vidyabhusana, *A history of Indian logic*, Calcutta 1921, pp. 511-513.

54. P. Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris 1923, p. 154.

55. St. Schayer, “Studien zur indischen Logik: II. Altindische Antizipationen der Aussagenlogik”, *Bulletin international de l'Académie polonaise des sciences et des lettres, Classe de philologie, Classe d'histoire et de philosophie*, 1933, 1-6, pp. 90-96.

56. A. Foucher, *Le compendium des topiques (Tarka-saṃgraha) d'Annambhaṭṭa*, Paris 1949, p. 118.

57. D. H. H. Ingalls, *Materials for the study of Navya-nyāya logic*, p. 63. Cf. H. Jacobi, “Die indische Logik”, *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Kl.*, 1901, p. 461 and n. 1.

58. I. M. Bocheński, *Formale Logik*, Freiburg-München 1956, p. 509.

59. M. Biardeau, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris 1964, pp. 134, n. 1; 137, n. 1.

character<sup>60</sup>. This is because in India, unlike Europe, grammatical theory preceded logical theory and influenced some of its developments.

As far as Western symbolic logic is concerned, Pāṇini gives us the opportunity to see how, in the case of consequence, the difference is obliterated between the logic of terms and that of propositions, by reference to the syntactical equivalents or to the transformational relations of propositions. Pāṇini showed what the consequences for logic can be of an adequate linguistic doctrine which goes beyond the surface form of the expression.

In conclusion, we would like to point out the historical importance of the facts discussed in this paper. Starting from the analysis of language facts, Pāṇini approximated in his own way the idea of consequence, which is the fundamental concept of formal logic. This was happening around 500-400 B.C., according to all probabilities, previously to the development of Megarian and Stoic logic (400-200 B.C.).

At the same time, Pāṇini was the first to uncover the logical structure of a language. In R. Carnap's words, "*if for any language the term «consequence» is established, then everything that is to be said concerning the logical connections within this language is thereby determined*"<sup>61</sup>.

60. L. Renou, "Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit", *JA* 233 (1941-1942), p. 164.

61. R. Carnap, *The logical syntax of language*, London 1971, p. 168.



## LAKṢAṆA, “GRAMMATICAL RULE”

The Sanskrit noun *lakṣaṇa* has many semantic values, all of them derived from its main meaning, *i. e.* “characteristic sign”, “distinguishing mark”, “indication”. Thus, for instance, in ritual literature *lakṣaṇa* means “catch-word” or “lines drawn on the sacrificial area”; in astrology, “auspicious mark”; in medicine, “symptom of a disease”; in iconography, “indicative attribute of a divinity”; in logic, “definition”; in grammatical terminology, among other things, it means “grammatical rule”. The first occurrence of this technical meaning goes back to the *Ṛkprātisākhya* XIII, 31<sup>1</sup>, and the word is frequently used with this meaning in post-Pāṇinian literature. In contradistinction to the above-mentioned technical uses of the word *lakṣaṇa*, the grammatical one, not being self-evident, requires some explanations.

In attempting to solve the equation: *lakṣaṇa* = grammatical rule, modern exegesis quotes, without further explanations, Patañjali's famous gloss in his introduction to the *Mahābhāṣya* (after *vārttika* 14), where he asserts that *śabdo lakṣyaḥ sūtram lakṣaṇam*, “The word is the object of the rule (lit. «the signified object»), the *sūtra* [of Pāṇini] is the rule (lit. «the sign»)”. This statement, however, does not provide the reasons for the semantic change whereby the grammatical rule is assimilated to the significative structure, which holds a central position in Indian logic. Two different logical operations – definition (*lakṣaṇa*) and inference (*anumāna*) – are considered by Hindu logicians to belong to the relation of signification. Both of them are viewed as a mediated knowledge, a deductive cognition from antecedent to consequent; the sign is the antecedent and its admittance entails that of the consequent – the signified. Thus the Indian definition, where the *definiens* is called *lakṣaṇa* (a name which is extended to the whole definitional process), is not a mere “characterisation”, as is usually considered in Western translations, but a semiotic act. The *definiens* as *lakṣaṇa* is synonymous with *liṅga*, which qualifies the logical reason in the *anumāna*, the inferential reasoning: *e. g.*, the existence of smoke is the “sign” (*liṅga*) of the existence of fire. “Pervasion” (*vyāpti*) is the common relation – according to Indian logic – lying at the basis of inference and definition as well<sup>2</sup>.

We shall try to explain why in grammatical terminology “grammatical rule” is equated to “sign”, starting from the fact that Indian thought implicitly admits that the deductive relation between sign and signified may integrate distinct logical operations, being more comprehensive than them. According to the Indian point of view, the relation of signification is the most general consequence, that has been conceived along similar lines to those developed by European

---

1. L. Renou, “Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit”, *JA* 233 (1941-1942), p. 128.

2. Th. Stcherbatsky, *Buddhist logic* I, Leningrad 1932, p. 146 and n. 5, points out that in Indian logic the definition is an “abridged” or a “defective” inference; D. H. Ingalls, *Materials for the study of Navya-nyāya logic*, Cambridge (Mass.) 1951, p. 81, further remarks that the three fallacies of the definition in Nyāya (*ativyāpti*, “overpervasion”, *avyāpti*, “nonpervasion” and *asaṃbhava*, “impossibility”) “are essentially the same as the traditional *hetvābhāsa*s or fallacies of the *hetu*”. Cf. also B. K. Motilal, “The intensional character of *lakṣaṇa* and *saṃkara* in Navya-Nyāya”, *IIJ* 8 (1964-1965), 2, p. 86: “In each case of a true definition, it will be possible to formulate a sort of miniature syllogistic inference, of the form: «A (is) B, because C», where the *definiendum* will occupy the subject position (*pakṣa*), «distinct from others» will be the *sādhya*, and the *definiens* will be the *hetu*”.



medieval logic; William of Ockham admitted as a valid logical consequence (*consequentia bona*), and therefore as an equivalent to conditional propositions, the consequence “from the definition to the *definiendum*” (a diffinitione ad diffinitum)<sup>3</sup>. What is revealing for our inquiry is the fact that Indian traditional grammar has resorted to this general relation – thus anticipating the logicians – in the analysis of the structural relations of language.

It is J. F. Staal's credit to have been the first to discuss the affinity and even the filiation between grammatical rule and logical definition in India<sup>4</sup>, but his inquiry – otherwise prefatory – does not make any reference to the general context of the relation of signification. The Dutch scholar deals with only one of the three categories of Pāṇinian *sūtras*, namely with the definitional rules (*saṃjñāsūtra*) for grammatical technical terms; although he also refers to the category of *paribhāṣāsūtra*, the metarules concerning the interpretative technique for the other rules (definitional and descriptive rules concerning the formation of speech units), and points out their logical value, he does not provide a direct explanation of the fact that not only the actual definitional rules, but also the other two types of rules are called *lakṣaṇa*. J. F. Staal's paper remains, however, highly suggestive in this respect. Referring to J. F. Staal's paper, B. K. Motilal asserts that “the scheme for a *saṃjñā sūtra* of Pāṇini roughly corresponds to the notion of «nominal or syntactical definition» of the modern formal logicians. Such definitions are explained as «conventions which provide that certain symbols or expressions shall stand (as substitutes or abbreviations) for particular formulas of the system»”<sup>5</sup>.

Even if we should retain only the denominative aspect of the *saṃjñā* rules, we have to admit that the nominal definition itself, just as a definition based on a distinguishing mark, contains an analytical relation; the only difference is that in the denominative definition the analytical relation is conventionally established, whereas in that based on a distinguishing mark it is pre-existent. The denominative definition implies a semiosis, since the technical term “stands for”, being an indirect mark of a reality; every proposition derived from such a definition is an analytical one or a “tautology”. It is worth recalling here that, according to the greatest logician of India, Dignāga, the name may be viewed as a logical reason (*hetu*, *liṅga*) through which its object is acknowledged; in summarizing Dignāga's doctrine, Th. Stcherbatsky states that the respective relation “is here founded on Identity of objective reference, the deduction is analytical and the three aspects of the reason are realized; e. g.: 1) This object is called a jar; 2) Wherever such objects are found they are called jars; 3) This name is never applied to a non-jar”<sup>6</sup>. We should add that, according to V. N. Misra's detailed analysis, beyond their purely nominal shape, the *saṃjñā* rules point at definite categories of hierarchical relations existing between the structural units of the language<sup>7</sup>.

Reasons for qualifying as *lakṣaṇa* not only the definitional rules, but other types of Pāṇini's *sūtras* too, may be provided by the various acceptations of the word *lakṣaṇa* in Pāṇini's own text. The great Indian grammarian uses the word *lakṣaṇa* in dealing with some infra-lexical (the unilateral dependence of a suffix on its function) and syntactical relations<sup>8</sup>. Among the syntactic devices for expressing the sign/signified relations, Pāṇini indicates some

3. Cf. A. Dumitriu, *Istoria Logicii*, Bucharest 1969, p. 405, where other types of valid consequences are listed: “A proprietate ad proprium”, “Ab uno synonymo ad aliud”, etc., which have not been accepted by the mathematical logic.

4. J. F. Staal, “The theory of definition in Indian logic”, *JAOS* 81 (1961), 2, pp. 122-124.

5. B. K. Motilal, “The intensional character”, p. 85, n. 1.

6. Th. Stcherbatsky, *Buddhist logic*, p. 459.

7. V. N. Misra, *The descriptive technique of Pāṇini. An introduction*, The Hague-Paris 1966, pp. 84-101.

8. This problem has been discussed in more detail in our paper “Sign (*lakṣaṇa*) and propositional logic in Pāṇini”, (*supra*, pp. 105-119).

conditional subordinations (III, 3, 8-9), the absolute constructions of the locative (II, 3, 37) and the genitive (II, 3, 38), the present active and medium participle (III, 2, 126); by establishing syntactic equivalents, Pāṇini assigns the same value to some units of the simple sentence, as for instance to certain prepositions of the *karmapravacanīya* group (I, 4, 84; I, 4, 90-91), to some invariable compounds made up by some of these prepositions (II, 1, 14-16) and to the suffixes of the instrumental case (II, 3, 21). In all these subordinations the content of the protasis or its equivalent is called *lakṣaṇa*, “sign”, because it expresses an antecedent of the content expressed by the main clause.

One of the above-mentioned constructions, frequently present even in the framework of *Aṣṭhādhyāyī*'s *sūtras*, is that of the locative absolute. Because of the abridged style of the treatise, the absolute construction does not appear in its standard form – a participle accompanying a noun –, but under an incomplete form; either the noun is missing, and only the participle is present (e. g., II, 3, 1), or the noun alone is present, and the participle to be supplied is *sati* (the present participle of the verb *AS-*, “to be”; e. g., I, 4, 23); at other times, the two terms of the locative absolute construction are fused into one, the latter only being in the locative (e. g., III, 3, 144). The absolute value of the locative in Pāṇini is the same as in the nominal style of technical texts<sup>9</sup>, that of a conditional clause, and it expresses the conditions indicating a certain grammatical or metagrammatical operation. Patañjali calls this locative *viśayasaptamī*, “field locative”, “locative of the range [of validity]”, in contradistinction to *parasaptamī*, “locative of the following one”, which marks a word indicating that the preceding one is to be substituted, as stipulated in metarule I, 1, 66.

The *viśayasaptamī* of the grammatical operations is the most used, mainly in the operations leading to the generation of expression units, when a transition is made from the abstract plane to the concrete one: the locative marks the units of content or grammatical functions, “terms of the higher strata”<sup>10</sup>, for the expression of which concrete units in the expression chain are indicated. These rules have the general form: “When A is to be expressed, then A' is valid (or indicated)”. The *viśayasaptamī* of the metagrammatical operations, that of the *paribhāṣās*, marks the indication of an operation in interpreting and applying a grammatical rule. We should note the frequent occurrence of this syntactical construction in the oldest axiomatic syntax of the *paribhāṣās*: over a third of the *paribhāṣā* list – as given by Nāgajībhata – resorts to this syntactic form. Both types of rules formulated with the *viśayasaptamī*, grammatical or metagrammatical, are the best illustration of rule II, 3, 37 (*yaś ca bhāvena bhāvalakṣaṇam*), where Pāṇini states that “[the seventh suffix (= the locative) is valid] also for expressing that by the action of which another action is signified”. The fact that a grammatical rule may be illustrated by the very grammatical structure of a rule only supports the discovery made by transformational grammar that “linguistic «structure» is always relative not just to the data or corpus but also to the grammatical theory describing the data”<sup>11</sup>; both for Pāṇini and for transformational grammar, grammar was a grammar of rules, language and the language of rules being one.

The logical value of the locative absolute – qualified as sign – becomes more evident when we confront it with its role in the syntax of the logical texts. This grammatical form is very frequently resorted to when definitions are formulated and it expresses the *definiens*

9. H. Jacobi, “Über den nominalen Stil des wissenschaftlichen Sanskrits”, *Indogermanische Forschungen* 14 (1907), p. 244: “die Verwendung des Lokativus zur Umschreibung von Konditional- und Konzessivsätzen von dem Gebrauche des Lok[ativus] absol[utus] ausgegangen ist.”

10. V. N. Misra, *The descriptive technique*, p. 103.

11. E. Bach, *An introduction to transformational grammar*, New York-Chicago-San Francisco 1964, p. 29.

which, according to Indian logic, is a distinguishing mark (*lakṣaṇa*); this stylistic value of the locative was noticed by the Indian logicians themselves<sup>12</sup>. The locative absolute may also express the logical antecedent in a rule stating the unilateral dependence (*vyāpti*) between sign and signified, a dependence on which inferential reasoning (*anumāna*) is based; thus, the general rule: “Whenever there is no fire, there is no smoke” may be formulated either as: *yatra vahnir nāsti tatra dhūmo 'pi nāsti* – the protasis being a relative clause – or as: *agnyabhāve dhūmo 'pi nāsti* – the protasis being a locative absolute. Accordingly, the locative absolute appears as a syntactical equivalent to the relative clause when it expresses the protasis of a logical rule.

The comparisons thus established between the syntactical structure of the grammatical rule and that of the two logical operations – viewed by Indian logicians as deductive operations based on a relation of signification – as well as the logical value of the word *lakṣaṇa* in Pāṇini may provide a clue to the equation: *lakṣaṇa* = grammatical rule. Accordingly, the word *lakṣaṇa*, when applied to the grammatical rule, must be taken in its logical sense; the most suitable translation is *indicium*, “indication”, “criterion”, instead of “characterisation”, which is rather ambiguous, because it suggests a mere descriptive operation.

Just as the Stoics, who considered both the validity of the premiss and the revelation of the conclusion to be a derivation from sign to signified<sup>13</sup>, Indian traditional grammar qualifies both the internal relations between the elements of a rule and the relation between the rule itself and the linguistic form which it generates as a relation between sign and signified. The grammatical rule expresses relations of an analytical nature, enabling operations of building correct language forms, in the same way as a logical rule can serve as the main premiss which makes possible the operation of deducing a valid conclusion.

The discussion above brings into the foreground an important fact: unlike the Greeks, the Indians qualified as semiosis the application of the condition of validity not only in logical operations, but in linguistic ones as well; thus they opened a large perspective to the understanding of the oneness of the linguistic and logical structures. As for the antecedence of grammatical rules as against logical rules or laws – a thesis upheld by some modern logicians which say, namely, that logical laws are merely instances of grammatical rules – the Indian cultural context is revealing, because this antecedence is here historically attested.

---

12. The *Nyāyabodhinī* commentary on *Tarkasamgraha* 13, (definition of air) is formulated thus: *rūparahitātve sati sparśavattvaṃ vāyor lakṣaṇam*. “Lack of colour existing, possessing touch is the definition of air”; it further explains: *satisaptamā viśiṣṭārthakatayā rūparahitavaviśiṣṭasparśavattvaṃ vāyor lakṣaṇam*, “Since the locative absolute has a qualifying meaning, possessing touch, qualified by lack of colour, is the definition of air”.

13. Stoic fragment II, 221, *apud* Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VIII, 245.

## ARE PĀṆINI'S *SŪTRAS* DESCRIPTIVE OR PRESCRIPTIVE SENTENCES?

On the question of how Pāṇini's *sūtras* are to be interpreted – as descriptive or prescriptive sentences – there has been considerable disagreement. A solution to this controversial matter is particularly important for understanding the logical structure of Pāṇini's system.

The prescriptive status of Pāṇini's *sūtras* has been supported by P. Thieme and L. Renou. The former considers the *sūtras* to be “grammatical injunctions” and observes that Kātyāyana and Patañjali “look upon Pāṇini's grammar as a code containing the laws of correct word formation”. Accordingly, their “discussions have an analogon, not indeed in philological commentaries, but in a certain type of commentaries written by lawyers and law professors on codes of law”<sup>1</sup>. As for L. Renou, he qualifies the rules of the *Aṣṭādhyāyī* as “*sū[tra]* normatifs”<sup>2</sup>. This is the opinion of two scholars whose competence is strictly philological, untouched by any Western linguistic or logical prejudice against a normative grammar.

The opposite opinion was maintained for the first time by J. F. Staal in a well-known and frequently quoted article<sup>3</sup>. In contradistinction to P. Thieme and L. Renou, who did not advance any argument in support of their thesis, the American scholar argued extensively in favour of a descriptive status of Pāṇini's *sūtras*. It should be noted that he did not acknowledge the opposite view. J. F. Staal's major concern was to establish a clear-cut distinction between grammatical and ritual rules – as descriptive and prescriptive sentences respectively – with the purpose of demonstrating that the law of contradiction does not hold for both cases, but for grammatical rules only.

The American scholar approaches Indian thought within the framework of Aristotelian logic: according to the Stagirite, logic was concerned exclusively with descriptive-indicative sentences, because it is only such sentences that can be true or untrue (with respect to the subject/predicate relationship). This duality has been taken over by two-valued logical calculus, where a descriptive-indicative sentence is represented as  $F(x)$ . J. F. Staal considers this an adequate formal expression for the interpretation of a Pāṇinian rule<sup>4</sup>. As for the treatment of ritual injunctions, he resorts to Aristotelian modal logic, wherefrom he retains only the “necessity” modality in order to render the imperative.

Anyhow, the Indian rules – be they ritual or grammatical – fall outside the narrow scope of a logic confined to descriptive-indicative sentences and truth values. In the past few decades – even before J. F. Staal's article – Western philosophers have tried to systematize reasoning with propositions that have a temporal, interrogative or normative content. We are naturally interested in this last category, in the new logical theory of commands, also known as deontic logic. It deals with expressions such as: “ought (must)”, “may” and “must not”,

---

1. P. Thieme, “Pāṇini and the Pāṇinīyas”, *JAOS* 76 (1956), 1, pp. 22, 23.

2. L. Renou, “Sur le genre du *sūtra* dans la littérature sanskrite”, *JA* 251 (1963). 2, p. 169.

3. J. F. Staal, “Negation and the law of contradiction in Indian thought: a comparative study”, *BSOAS* 25 (1962). 1, pp. 52-71.

4. J. F. Staal, *op. cit.*, p. 60.

which lead to the basic notions of “command”, “permission” and “prohibition”. Although this new branch of logic is still developing, it can even at this stage provide adequate criteria for a better approach and understanding of our subject-matter.

The new logical analysis of normative statements distinguishes between three major types of norm formulations. According to G. H. von Wright<sup>5</sup> there are: (1) “rules”, (2) “prescriptions” or “regulations” and (3) “directives” or “technical norms”. In turn, “prescriptions” fall under three categories: (a) “commands”, (b) “permissions” and (c) “prohibitions”. To the first type belong the rules of a game, grammatical rules and perhaps the rules of logic. Prescriptions are given or issued by a norm-giver (norm-authority) and are addressed to a norm-subject. As for permissive prescriptions, they have an intermediate status between commands and prohibitions. Directives or technical norms are concerned with the *means* to be used for the purpose of attaining a certain *end*; their standard formulation is a conditional sentence, whose antecedent specifies the end and whose consequent specifies the means that must or must not be used.

Let us now examine the arguments advanced by J. F. Staal in support of the descriptive status of Pāṇinian *sūtras* as against ritual rules (*vidhi*). He claims that Indian grammarians “do not use *vidhi* to denote positive linguistic propositions, but generally employ the term *sūtra* «rule» and sometimes, more specifically, *utsarga* «general rule»”<sup>6</sup>. This statement will appear strange to those conversant with the *Mahābhāṣya*, the most representative exegetical text. As for Pāṇini's own text, *vidhi* is the only term employed to designate his own rules (I, 1, 56-58; I, 4, 13; II, 1, 1; VIII, 2, 2); he mentions neither *sūtra* nor *utsarga*. As for the inclusion of this term among the other values ascribed to *liṅ*, “optative suffix” (III, 3, 161), and by recurrence (*anuvṛtti*) to *loṭ*, “imperative suffix” (III, 3, 162), S. M. Katre quotes all these rules under the same entry, thereby not making any contextual distinction and invariably translating “a rule, formula, grammatical operation”<sup>7</sup>.

A basic argument for assigning a descriptive status to Pāṇini's *sūtras* is provided, according to J. F. Staal, by their syntactic form, different from that of ritual injunctions: whereas the latter contain a verb in the optative mood, the former are verbless: “As in India the science of grammar is primarily descriptive and not prescriptive, the grammatical *sūtras* are propositions where the verb occurs in the *indicative* mood or the construction is purely nominal”<sup>8</sup>. The same opinion is shared by H. Scharfe who believes that the purely nominal form of Pāṇini's metalanguage invites a comparison with the Sanskrit noun phrase where a copula is implicitly understood<sup>9</sup>. Like G. Cardona<sup>10</sup>, H. Scharfe refers to *vārttika* 11 on II, 3, 1 and *vārttika* 4 on II, 3, 46; but there the verb *AS-*, “to be”, ought not to be taken as a copula, having an existential value (not merely “is”, but “there is”). Disregarding this semantic difference, H. Scharfe concludes that: “most of them [*i. e. sūtras*] consist of only one clause with elementary constituents, which generally follow in this order: 1. the predicate of the term or feature under definition (description); 2. the term or feature under definition (description); 3. a conditioning factor; 4. a connective”<sup>11</sup>. Although he assigns a descriptive status to Pāṇinian rules, the German scholar sometimes refers to them in normative terms, as for instance, “injunction”<sup>12</sup>,

5. G. H. von Wright, *Norm and action. A logical enquiry*, London 1963, pp. 6-15.

6. J. F. Staal, “Negation and the law of contradiction”, p. 64.

7. S. M. Katre, *Dictionary of Pāṇini* II, Poona 1968, p. 517 (*s.v. vidhi*).

8. J. F. Staal, *op. cit.*, p. 56.

9. H. Scharfe, *Pāṇini's metalanguage*, Philadelphia 1971, p. 17.

10. G. Cardona, “Negations in Pāṇinian rules”, *Language* 43 (1967), 1, p. 39.

11. H. Scharfe, *op. cit.*, p. 39.

12. *Ibid.*, p. 46.

“enjoining or prohibiting”<sup>13</sup>. Besides, in a previous work, where he considers the analogies between ritual and grammatical rules, as established by Patañjali, he agrees with O. A. Danielsson that *niyama* and *vidhi* “aus der Tradition der Rechts- und Sittenliteratur oder der Mīmāṃsā stammen”<sup>14</sup>.

The descriptive form of a sentence with the verb in the indicative is not incompatible with an actual normative meaning, as H. G. von Wright observes: “It must not be thought that imperative and deontic sentences are the *only* grammatical types of sentence which are used as norm-formulations. Indicative sentences, other than deontic sentences, are also quite commonly used for expressing norms”<sup>15</sup>. With regard to the Sanskrit texts, the same fact was pointed out by L. Renou: “dans le Rituel comme dans le Coutumier description signifie norme, ce qui est ce qui doit être; on peut donc indifféremment poser l'un ou l'autre modes”<sup>16</sup>. In other words, normativeness is not strictly related to the form of the sentence, but to its context and purport, as Bhartṛhari remarked a long time ago: “The purport of the expression (*vācyatā*) does not lie in the form of the employed expression”<sup>17</sup>. This is the reason for the fact that Staal found paradoxical, namely that Śaṅkara exemplified injunction by sentences where the verb occurs in the indicative mood<sup>18</sup>.

The verbless form of Pāṇini's *sūtras* presupposes both the elision of the verb and the setting up of peculiar syntactic values for declensional suffixes, specific to his metalanguage. Under the abbreviated form of most rules, there usually lies a complex sentence; such a complex sentence expresses – as we shall see below – a relation from antecedent to consequent. Leaving codification rules aside, the others fall into two categories: the first category includes all the rules that establish a relation between two linguistic entities belonging to different levels, such as that between a semantic entity and a morphological one; the second category is that of substitution rules. In the first category the antecedent (protasis) is expressed by means of a noun in the locative case, which Patañjali calls *viśayasaptamī*, “field locative” or “the locative of range”. What we have here is a locative absolute, where *sati* – the present participle of the verb “to be” (*AS-*) – is elided. O. Böhtlingk is the first to have taken the *viśayasaptamī* as a locative absolute<sup>19</sup>. Consequently, the simple locative may play the syntactic part of a locative absolute expressing as such conditional or concessive clauses. Later Pāṇinian exegesis confirms this interpretation of the *viśayasaptamī*: Haradatta was the first to call this locative *satsaptamī*, “the locative of «where there is»”. At the same time, Haradatta showed that the *satsaptamī* is stipulated in *Aṣṭādhyāyī* II, 3, 37<sup>20</sup>.

Thus, all the rules resorting to the *viśayasaptamī*, where the verb “to be” is to be supplied, are in fact complex sentences where the locative is equivalent to a protasis. In the above-mentioned rule (II, 3, 37) – without denominating in any way the locative absolute – Pāṇini ascribes it the value of *lakṣaṇa*, “indication”. As such, apodosis expresses the indicated operation, and the whole *sūtra* should be understood under the general form: “when there is A, then B is indicated”<sup>21</sup>. We have to point out that the *viśayasaptamī* is present not only in grammatical

13. H. Scharfe, *Pāṇini's metalanguage*, p. 32.

14. H. Scharfe, *Die Logik im Mahābhāṣya*, Berlin 1961, p. 38, n. 2.

15. G. H. von Wright, *Norm and action*, p. 101.

16. L. Renou, “Sur le genre du sūtra”, p. 183.

17. *VP* III, 3 (*sambandha*), 26: *na ca vācakarūpeṇa pravṛttasyāsti vācyatā* (apud M. Biarreau, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris 1964, p. 422).

18. J. F. Staal, “Negation and the law of contradiction”, p. 62.

19. O. Böhtlingk, *Pāṇini's acht Bücher grammatischer Regeln* II, Bonn 1840, p. 66.

20. Y. Ojihara and L. Renou, *La Kāśikā-vṛtti* III, Paris 1967, p. 47, n. 2.

21. See *supra*, p. 111.

rules, but also in metagrammatical rules, *paribhāṣā*, axioms where an operation of interpreting and applying a grammatical rule is indicated. The frequent occurrence of the *viśayasaptamī* in the oldest axiomatic syntax of the *paribhāṣās* is worthy of notice: over a third of their list – as given by Nāgojībhaṭṭa – resorts to this syntactic form. Unlike the *viśayasaptamī*, which does not exclusively belong to Pāṇini's syntax – for it can be found in other technical texts – another value of the locative, which is peculiar to Pāṇini's metalanguage, occurs in the *Aṣṭādhyāyī*. In rule I, 1, 66, Pāṇini stipulates that in a substitution rule the word in the locative is placed after the *substituendum*. Patañjali calls it *parasaptamī*, “the locative of the following one”. This function of the locative case is symmetrical to that laid down for the ablative case in *sūtra* I, 1, 67: the word in the ablative is placed before the *substituendum*. In substitution rules, both the locative and the ablative, representing circumstantial criteria for the substitution operation, play the part of an indicational protasis, in a way similar to the *viśayasaptamī*; still, instead of “when there is A”, we shall have respectively “when A follows X” and “when A precedes X”. As for the apodosis – which mentions the operation of substitution – the fact that this operation is indicated is shown precisely by the Sanskrit term denoting the substitute: *ādeśa* means literally “the indicated one”<sup>22</sup>. We may therefore conclude and, at the same time, emphasize that – with the exception of the *saṃjñāsūtras*, where a denotational definition is given – the general syntactic structure of the *sūtras* cannot be assimilated to a noun-phrase with one subject and one predicate; it really is the sentence with a protasis and an apodosis. This syntactic dichotomy substantiates itself in the distinction made by post-Pāṇinians between *prasaṅga*, “the field of virtual application”, and *prasakta*, “that which is virtually applicable”<sup>23</sup>; these correspond respectively to the protasis and the apodosis. The semantics of both terms shows that the rules are not conceived in the existential mode (true/false), but in the virtual one, which expresses only a provisional application or validity, liable to be cancelled by a subsequent rule or by factual conditions. Their virtuality is due to their prescribing the execution of a technical operation. In such cases the norm is not categorical, but subject to a condition<sup>24</sup>. Characterized as a rule, the norm itself is expressed in the apodosis which shows the technical operation, what is to be done (*kārya*); it is performed only when the entity undergoing the operation (*kāryin*) is no longer virtual but actual<sup>25</sup>.

The operation as subject to a condition is encountered in ritual rules (*vidhi*), which are not mere injunctions but injunctive rules. Ritual rules, therefore, are also technical norms: they express a means of attaining a certain end, and the normativeness of the means is clearly indicated by the optative or imperative mood.

The grammatical rule differs from the ritual one by its more technical form, where the verb and its mood are missing. But in both types of rules the antecedent represents the criterion of validity of a certain operation which must be performed (*kārya*), be it sacrificial or grammatical. In ritualism, Prabhākara designates the normative element in itself – as different from its conditional form (*vidhi*) – by *niyoga*<sup>26</sup>; in grammar this corresponds to *karmasādhana* as distinguished from *bhāvasādhana* (Patañjali on I, 1, 58, *init.*). These two terms indicate the ambiguity of the word *vidhi* in the grammatical vocabulary: it can either mean (1) *karmasādhana*, glossed *yo vidhīyate*, “that which is prescribed”, or (2) *bhāvasādhana*, “the process of prescribing”, glossed *vidhāna*. The exegesis lying behind these two words is best summarized

22. *MBh ad I*, 1, 62, after *vārttika* 14: *ādiśyate yaḥ sa ādeśaḥ* /

23. L. Renou, *Terminologie grammaticale du sanskrit*, Paris 1957, pp. 229-230 (s.v. *prasakta*).

24. G. H. von Wright, *Norm and action*, p. 171.

25. *MBh ad I*, 1, 1, after *vārttika* 7: *sato hi kāryiṇaḥ kāryeṇa bhavitavyam* (p. 40, l. 4). See L. Renou, *Terminologie*, p. 130.

26. M. Biarreau, *La philosophie de Maṇḍana Miśra vue à partir de la Brahmasiddhi*, Paris 1969, p. 62.

by Y. Ojihara and L. Renou<sup>27</sup>. The profound insight behind these refinements becomes obvious when we consider the treatment of negative markers in grammatical rules.

In a descriptive-indicative sentence the negative markers operate within the duality assertion/negation, in direct relation to the bivalence true/false. In a normative sentence, negative markers operate in a dissimilar and more complex way: instead of the duality of descriptive sentences, we are dealing here with command, prohibition and permission, to which truth-values cannot be assigned. Negative markers play a prominent part in the *Aṣṭādhyāyī*, where they are abundantly resorted to; as such, their treatment, as well as their employment – either as verb negation or noun negation –, provide a considerable amount of data relevant to semantics, logic and semiotics<sup>28</sup>. The noun negation is called by commentators *paryudāsapraṭiṣedha*, as distinguished from *prasajyapraṭiṣedha*, verb negation. We shall dwell upon the latter, which alone lend itself to a new treatment in the light of normative logic.

As Patañjali observes (on I, 1, 5, after *vārttika* 3), unlike noun negation (privative *a-*, “un-”), which occurs both in the protasis and the apodosis, verb negation (*na*, “not”) operates only in the apodosis, where it suppresses the *prasakta*, “that which is virtually applicable”. L. Renou renders *prasajyapraṭiṣedha* by “prohibition valable après application (virtuelle)”<sup>29</sup>, thus acknowledging its normative status. On this topic, G. Cardona's treatment seems rather confused. On the one hand, it seems that implicitly he adopts a prescriptive treatment: for instance, when he accepts Patañjali's definition of *vyākaraṇa* as “word instruction” (*śabdānuśāsana*), when he admits that the rules provide operations<sup>30</sup>, or when he asserts that “the general rule prescribes”<sup>31</sup>. On the other hand, he seems to adopt a descriptive treatment when he renders *prasajyapraṭiṣedha* by “negation” instead of “prohibition”. This translation is implied in his own postulation of the verb “to be” (“there is”) in the verbless form of the *sūtras*<sup>32</sup>. Accordingly, the meaning of *na* is “absence”<sup>33</sup>, namely “the absence of the operation”<sup>34</sup>; but such an absence cannot be – at the present stage of logic – the result of an existential negation, which is descriptive; for an operation can be suppressed only by a prohibition.

As we have already seen, it is only in the sphere of prescriptive sentences, between assertivity and negativity, that a third possibility can arise, namely the permission to opt. This type of permission occurs in Pāṇini's *sūtra* I, 1, 44: *na veti vibhāṣā*, “«May or may not» is called option (*vibhāṣā*)”. A rule containing the expression *na vā* is to be interpreted as expressing permission to choose between two operations prescribed under the same condition; as such, it represents what deontic logic calls “disjunctive permission”<sup>35</sup>. The status of the grammatical *vibhāṣā* is identical with that of the ritual *vikalpa*, an identity provided by the synonymy *vibhāṣā* = *vikalpa*, which is sometimes encountered in the *Mahābhāṣya*, and more often in the *Kāśikāvṛtti*. As for the impossibility to assign a descriptive status to Pāṇini's optional rules, we should bear in mind that Śāṅkara<sup>36</sup> – quoted by J. F. Staal<sup>37</sup> – insisted that option (*vikalpa*) cannot pertain to descriptive-indicative statements: “one does not exercise an

27. Y. Ojihara and L. Renou, *La Kāśika-vṛtti* III, p. 88, n. 3.

28. See S. Al-George, *Limḃā ṣi gīndire în cultura indiană*, București 1976, pp. 114-134.

29. L. Renou, *Terminologie*, p. 230.

30. G. Cardona, “Negations in Pāṇinian rules”, p. 35.

31. *Ibid.*, p. 39.

32. *Loc. cit.*

33. *Ibid.*, p. 35, n. 2.

34. *Ibid.*, p. 41.

35. G. H. von Wright, *Norm and action*, p. 160.

36. Śāṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya* I, 1, 2: *na tu vastv evaṃ naivam asti nāstīti vā vikalpyate* (ed. N. R. Āchārya, Bombay<sup>3</sup> 1948, p. 8, ll. 13-14).

37. J. F. Staal, “Negation and the law of contradiction”, p. 62.



option as to whether a thing is thus or not thus, or as to whether it exists or not". The independent status of permissive sentences as against enjoinders or prohibitions has been the object of many debates and has led to similar interpretations in both ancient Indian grammatical texts and contemporary normative logic: Kātyāyana's assertion, that in a *vibhāṣā* a prohibition is superseded by an option (on I, 1, 44, *vārttika* 3), anticipates by two millenia G. H. von Wright's interpretation of permission "as nothing but the absence or non-existence of «corresponding» prohibitions"<sup>38</sup>. Contemporary normative logic might discover in ancient Indian texts – both ritual and grammatical – a substantial and rigorous treatment of permissive prescriptions.

Finally, let us reconsider the law of contradiction as it has been treated by J. F. Staal in ritual and grammatical rules. He focuses on the word *vipratishedha*, which he translates as "mutual prohibition" or "contradiction"<sup>39</sup>. This re-examination aims at establishing whether *vipratishedha* should be translated by "contradiction" or by "mutual prohibition", given that these two concepts pertain to different logics; there is need to distinguish clearly between the two different meanings and to choose one to the exclusion of the other. After considering the word *vipratishedha* in ritual texts, where it "holds in cases of mutual contradiction between two rules applicable to the same situation"<sup>40</sup>, J. F. Staal reaches the following conclusion: "While the law of contradiction need not necessarily hold for injunctions which are always injunctions enjoining action, the same law does hold for the results of the activities based upon these injunctions"<sup>41</sup>. When he considers the same word (*vipratishedha*) in the *Aṣṭādhyāyī*, where it occurs in the famous *paribhāṣā* I, 4, 2: "Where there is mutual prohibition [between two different rules], the latter is to be applied"<sup>42</sup>, his treatment is different. Using mathematical formalization, J. F. Staal concludes that the formulation of the respective *paribhāṣā* "presupposes the validity of the principle of contradiction"<sup>43</sup> or, as he further explains, "in grammar the law of contradiction is immediately applied to propositions"<sup>44</sup>.

It is not our intention to re-examine the logical calculus used to prove that whereas in the case of grammatical rules the law of contradiction holds at the rule level, in the case of ritual ones it concerns only the prescribed operation. A careful and complete examination of the *Mahābhāṣya* renders such a re-examination useless for the purpose of questioning J. F. Staal's conclusions. In commenting on *sūtra* I, 4, 2, Patañjali starts by defining *vipratishedha* as a mutual prohibition<sup>45</sup>; Kātyāyana makes this situation explicit: "Where there are two virtual applications (rules) with different meanings at the same place, there is *vipratishedha*"<sup>46</sup>. Patañjali, in his turn, adds: "At the same place and at the same time"<sup>47</sup>, and illustrates this situation by rules VII, 3, 102 and 103; the prevalence of the latter over the former leads to the correct form *vrkṣebhyaḥ* instead of *vrkṣābhyaḥ*. Staal closely follows the *Mahābhāṣya*'s analysis up to this point<sup>48</sup>, but the very meaning of the *paribhāṣā* is revealed further down in the commentary. Thus, Kātyāyana states that the application at the same place of two different

38. G. H. von Wright, *Norm and action*, p. 85.

39. J. F. Staal, "Negation and the law of contradiction", p. 53.

40. *Ibid.*, p. 53.

41. *Ibid.*, p. 61.

42. *Pāṇ* I, 4, 2: *vipratishedhe param kāryam* //

43. J. F. Staal, "Negation and the law of contradiction", p. 56.

44. *Ibid.*, p. 63.

45. *MBh* ad I, 4, 2, *init.*: *itaretarapratishedho vipratishedhaḥ / anyo'nyapratishedho vipratishedhaḥ* //

46. *MBh* ad I, 4, 2, *vārttika* 1: *dvau prasaṅgāv anyārthāv ekasmin sa vipratishedhaḥ* //

47. *MBh* ad I, 4, 2, after *vārttika* 1: *ekasmiṃś ca yugapat.*

48. J. F. Staal, "Negation and the law of contradiction", p. 55.

rules is an “impossibility” (*asambhava*), but that their virtual application is not affected<sup>49</sup>. Patañjali indicates that the impossibility in question – at the same place and at the same time – concerns the two stipulated operations (*kārya*), whereas *prasaṅga*, “virtual application”, concerns the two *sūtras*<sup>50</sup>. His analysis, where *vipratishedha*, as impossibility, concerns only the operations prescribed by the rules, and not the rules themselves as virtual statements, anticipates in fact – although in more precise terms – J. F. Staal's own analysis of a possible “contradiction”, not between ritual injunctions but only between “the activities based upon these injunctions”. Of course, in both ritual and grammatical rules, *vipratishedha* has nothing to do with contradiction. Contradiction is the incompatibility between two descriptive statements, obvious in the very structure of their expression, which differs according to the presence or absence of the negative marker. Where normative formulations are concerned, contradiction is ruled out: here the incompatibility cannot concern the rules themselves, but only their actual application. Normative logic calls this kind of incompatibility “imperative incompatibility” or “prohibition to carry out at the same time  $p$  and  $q$ ”; it is represented as:  $! \top (p \wedge q)$ . This is recognizably Patañjali's own formulation, to which he would have only added “in the same place”.

Admittedly, Pāṇini's grammar offers a complete description of the Sanskrit language, but he only describes as much as he prescribes. The underlying regularities of Sanskrit are formulated as a set of rules, but these are identical to the ones pertaining to its own technical devices of codification. In Western linguistics the concept of normativeness has been compromised, as unscientific, by the old normative grammars, and our logic has not concerned itself with it until recent decades. However, the significance of normativeness in linguistics has been indirectly reappraised by information theory and semiotics. These new humanities disciplines have restored the concept of code and developed it to such an extent that it is now shared by the methodology and philosophy of biological sciences. We may therefore say that normativeness in Pāṇini's system can no longer be considered unscientific; on the contrary, Pāṇini is relevant to contemporary linguistics and philosophy, his work being the first semiotic codification conceived with unparalleled rigor and complexity.

It seems that Pāṇini continues to be for Western culture a constant anticipation, that the permanent rediscovery of his work will never end as long as Western culture will continue to develop new branches of study in the field of language.

49. MBh ad I, 4, 2, vārttika 2: *ekasmin yugapad asambhavāt pūrvaparaprāpter ubhayaprasaṅgaḥ* //

50. MBh ad I, 4, 2, after vārttika 2: *kāryayor yugapad asambhavaḥ śāstrayor ubhayaprasaṅgaḥ* //



## ON NEGATIVE COMPOUNDS: A PARALLEL BETWEEN PĀṆINI AND ARISTOTLE

Like many other aspects of his work, Pāṇini's treatment of negative compounds is not relevant only to linguistics, but to logic as well. The complex significance of negative compounds arose in both Indian and Western culture as a problem of interdisciplinary interest: expressions like “non-man”, “non-brahman” or “non-being” were thus equally taken into consideration by grammarians, logicians and metaphysicians. The fact that Pāṇini offered an interpretation of negative compounds before they received a treatment in Indian texts of logic has gone unnoticed not only in studies dealing with Indian philosophy in general, but even in those dealing with the specific problem of negation.

The logical relevance of the Pāṇinian approach to negative compounds is brought out by a comparison with Aristotle. This comparison comes naturally, as in both cases identical linguistic structures are analysed, which belong to the same Indo-European family. Moreover, the respective analyses were performed approximately at the same time by two great thinkers who played a prominent and, somewhat, analogous part in the development of their own cultures.

In *De Interpretatione*, in the chapter dealing with “The Simple noun and the nominal compound” (2, 16a), after a very summary distinction between the respective types of nouns, based on the idea that the nominal compound is more determinate than the simple noun, Aristotle contends that a negative compound like “non-man” is not a noun; the reason he provides for this thesis is that there is no corresponding definite reference for such an expression, which he consequently calls “indeterminate noun”. In the same book (10, 20a), this time in connection with simple judgments, where the subject is either determinate or indeterminate, the Stagirate provides further arguments in support of his thesis. He considers that by employing the expression “non-man” one is not nearer to, but farther from making a true or untrue statement than by employing the expression “man”.

Like Aristotle, Pāṇini discusses negative compounds under the general category of nominal compounds, but the latter are treated in more detail in the *Aṣṭādhyāyī*. Here, instead of the general and self-evident statement that nominal compounds are more determinate than simple nouns, we find a subtle and rigorous typology encroaching on the territory of logic.

Patañjali (on II, 1, 6) observed that under Pāṇini's four types of nominal compounds (*samāsa*), i. e. *avyayībhāva*, *tatpuruṣa*, *bahuvrīhi* and *dvanvda*, there lies a fourfold grouping of two qualities, the principal (*pradhāna*) and the secondary (*apradhāna* = *upasarjana*) which, in the binary relationship of logical determination, become *determinandum* and *determinans* respectively. If, as B. Liebich<sup>1</sup> suggested, we represent the *pradhāna* by “+” and the *apradhāna* by “–”, there are only four possible groupings: + –, – +, – –, + +. These four groupings correspond respectively to the four types in the Pāṇinian classification. The first two types, *avyayībhāva* and *tatpuruṣa*, are symmetrical inasmuch as their constituents are in contrast, thus representing an instance of internal determination between the principal and the

---

1. B. Liebich, *Zwei Kapitel der Kaçika*, Breslau 1892, p. VII.

secondary; on the other hand, in *bahuvrīhi* and *dvandva* there is no contrast between the two constituents and the compound in its totality is related to some other word of the sentence.

A reference to the *samāsa* classification was necessary not only in order to appreciate its logical insight, but also to gain a better understanding of the negative compounds' structure, in relation to the respective classification. According to Pāṇini (II, 2, 6), negative compounds, called *nañ-samāsa*, belong to the *tatpuruṣa* class and consequently the negative particle that represents the secondary constituent becomes the *determinans* of the noun. More specifically, the negative particle belongs to the subclass of descriptive determinatives (*karmadhāraya*), and its function is that of an appositional attribute in relation to a noun. This determinative function is also explicitly stated by Pāṇini in *sūtra* II, 1, 60, where he speaks of the negated noun as *nañ-viśiṣṭa*, "qualified by *nañ*". As Patañjali observes (on II, 2, 6), the negative particle is a *viśeṣaka*, "qualifier", and is therefore assigned a definite logical interpretation. In contradistinction to Aristotle, the negative compound is no less determinate than any other compound of its class.

Upon a closer examination, this contrast in treatment would indicate a difference in the way the extension of a negative compound was conceived by the two thinkers. As Patañjali explained, the employment of the negative particle suppresses the meaning of the negated noun<sup>2</sup>, and thus, in logical terms, it has only an extensive value. But the extension, in this case, seems susceptible of a twofold interpretation: it either includes the whole universe – except the reference of the noun under negation – and as such is practically infinite, or it is confined to a definite field. The former interpretation was obviously favoured by Aristotle, whereas the latter by Pāṇini.

It is hard to find in Aristotle a clear illustration in support of his own interpretation. In his judgment theory, the negative expression "non-A" is considered either as a possible subject or as an attributive predicate. However, in his treatment of contradiction and contrariety relationships (*Analitica Priora* I, 46, 51b-52a), he lays particular emphasis on negative predicates in order to distinguish between the assertion of an indeterminate attribute ("is non-A") and the negation of a determinate one ("is not A"). On the contrary, Pāṇini's work provides a comprehensive illustration of his interpretation: negative compounds are freely employed regardless of their being ambiguous or indefinite as to their extension. According to the exegetical literature, there is ambiguity only as to whether the privative *nañ* in some compounds should be understood as belonging with the noun following it (*paryudāsa*) or with a verbal idea (*prasajyapraṭiṣedha*); thus, there is ambiguity only as to whether a negative particle joined to a noun is really a *nañ-samāsa* or not.

One would be tempted to explain the contrast between the Pāṇinian and the Aristotelian treatment by saying that the grammarian's mental universe, being restricted to a finite metalanguage, is more limited than the logician's, but the real explanation is more profound. For instance, the technical term *atiñ*, which is the negated form of *tiñ*, "verb personal endings", should not be taken to denote the remainder of the technical vocabulary; it denotes only the primary suffixes (*kṛt*) which, like *tiñ*, are added to the verbal root (*dhātu*). Thus, in Pāṇini's thinking, it is clear that the extension of a negative compound is restricted to the field of similar terms. This major principle is clearly stated in *paribhāṣā* 74: "[The word] to which *nañ* or *iva* are attached [denotes] a locus which is distinct but similar [to that the of negated word], for thus is the meaning [according to the ordinary use]"<sup>3</sup>. Patañjali illustrates the ordinary use by means of the same example, *abrāhmaṇa*, "non-brahman", which illustrates

2. MBh ad II, 2, 6: *nañ-prayujyamāṇaḥ padārthaḥ nivartayati* (p. 411, ll. 5-6).

3. MBh ad III, 1, 12, after *vārttika* 4: *nañivayuktam anyasadṛśādhikaraṇe tathā hy arthagatiḥ* !

the *nañ-samāsa* (on II, 2, 6). This negative compound does not denote just any individual, but someone who belongs to the caste system. Thus, Pāṇini's theory and use of negative compounds are in accordance with the object language. Therefore, negative particles are not considered unilaterally, in their oppositive function (contrariety or contradiction), but more comprehensively, in a dialectics where otherness and likeness have equal weight.

A parallel to Pāṇini's treatment was developed in Europe only much later, in the nineteenth century. Until then, the Aristotelian view had prevailed. In the Middle Ages every negation was considered to be indefinite (“*omnis negatio vero indefinita est*”) and, even in the eighteenth century, Kant qualified a judgment containing negative predicative attribute as an “infinite judgment”. Only later did mathematical logic produce a different interpretation, by using the calculus of classes and set theory: “non-A” or “ $\bar{A}$ ” is contextually limited by the “universe of discourse” which is a finite basic set. Accordingly, “non-A” or “ $\bar{A}$ ” is defined as the difference between this basic set “U” and the set designated by the negated term “A”:  $\bar{A} = U - A$ . If “U” stands for the class of vertebrates and “A” for that of viviparous animals, then “ $\bar{A}$ ” represents the class of non-viviparous vertebrates. “A” and “ $\bar{A}$ ” are complementary classes; the extension of a term under negation is its complementary class.

To say that a negative particle operates in the field of *complementarity* is only a different and, of course, a less explicit way of expressing the dialectical properties of the negative particle which functions in a locus coincidentally different and similar. After almost twenty-five centuries, European logicians attempted to revise Aristotle's analysis and came up, in fact, with Pāṇini's own analysis.

The logical purport of Pāṇini's analysis of nominal compounds can be better appreciated if we observe that negation holds a crucial place in the science of reasoning; this logical purport can furthermore be illustrated by reference to the Indian philosophical tradition. Should such a study be undertaken, it would reveal that Pāṇini's treatment of negative particles laid the groundwork for later logical-semantic developments. The famous buddhist *apoha* theory, according to which the meaning of a word is established by “the exclusion of its otherness” (*anyāpoha*), is a case in point: the meaning of the word “cow” is the exclusion of “non-cow”. The “otherness” (*anya*) of a word – expressed by joining it to the privative particle to form a compound – is to be understood as determinate itself, or else its exclusion would be deprived of determination. Another instance is provided by Navya-Nyāya where negative cognition is regarded – along the line laid down by Pāṇini – as *viśiṣṭajñāna*, “determinate cognition”. But all these topics, which lie in fact beyond the scope of the present paper, will be discussed elsewhere.



## METAPHOR AND PHILOSOPHY: AN INDIAN PERSPECTIVE

Approaches to metaphor from a philosophical perspective – in both Western and Indian cultural contexts – have provided opportunities for disentangling this symbolical structure from the narrow framework of poetics and rhetoric. Philosophy leaves formal considerations aside and inherently unveils the deep aspects of the metaphoric process, aspects which pertain to epistemic and ontological problems. Thus, the concept of metaphor certainly becomes more comprehensive, and a connection between verbal and non-verbal symbolism is thereby made possible within a unified theory of the symbolic experience.

In Europe, a philosophical approach to metaphor was absent in Greco-Latin antiquity, in spite of Aristotle's intense preoccupation with poetics and rhetoric. Metaphor became relevant for metaphysics only in the 17<sup>th</sup> century, in the works of Baroque artists, who were influenced by hermetic esotericism. On the contrary, in India, metaphor and the terms it implies occur in the old philosophical texts.

The reason of this inclusion of metaphor from the very beginning among philosophical problems can be explained, as we shall see, by a certain affinity between symbolic experience and the fundamental themes of Indian metaphysics. There is a definite resemblance between the “leap” involved in the metaphorical process and the paradoxical translation from the phenomenal level of the real into the absolute one. The Indian feeling that the phenomenal world is merely an appearance of a deeper reality was alien to Aristotle.

The references to metaphor and semantic transfer in Indian philosophical texts are in fact due more to this similarity than to a proper concern with metaphor as such. That is why the references in question do not lead to systematic developments; nevertheless, they attest a large consensus among philosophers, in spite of their different epistemic and ontological criteria. This consensus can be illustrated by considering how the words for “metaphor” and “semantic transfer” were employed in various philosophical contexts. For “metaphor”, preference is given to the word *upacāra*, whereas “semantic transfer” conceived as superimposition is expressed not only by *adhyāsa*, but by its synonyms as well. To all these terms, abstract and comprehensive meanings were ascribed: they were used to qualify the state of the apparent world as against the real one, a state which nevertheless is not devoid of ambiguity. This epistemic and ontological distinction between two levels which are not however absolutely different is a common view of the major philosophical schools in India, which disagree only on the extent to which these two levels should be considered continuous or non-continuous.

The most relevant philosophical perspective on metaphor seems to have been developed by Bhartṛhari. According to him, metaphor is not so much concerned with figurative language, but is still a matter of language, inasmuch as language and thought are unified in the eternal Logos, *śabdabrahman*. He qualifies as *upacāra* or *aupacārika*, “metaphoric process”, the translation from the multiple or discontinuous to the continuous. The respective translation is located at different levels of the thought-language. The relationship between the universal of the word (*śabdajāti*) and that of the object referred to (*arthajāti*) is a superimposition (*adhyāropa*),



as well as the merging of the word meanings in a compound or in the sentence meaning (*vākyārtha*); in all these cases it is a question of abstracting and unifying.

In order to grasp the essence of the metaphoric process as conceived by Bhartṛhari, we have to point out the paradoxicality involved in the passage from the discontinuous (multiplicity) to the continuous (unity). On the one hand, the setting up of the continuous on the beings (*bhāva*) and actions (*kriyā*) is a superimposition of our mental patterns (*parikalpanā*), which have the same illusive consistency as a fire-brand circle (*alātacakra*); on the other hand, the continuous – as perceived in the meaning of the sentence as a whole – is *pratibhā*, “revelatory intuition” of the eternal Logos, *śabdabrahman*. Thus, the metaphorical process affords an intuitive knowledge of the highest reality through the mediacy of the illusory; thereby metaphor discloses its paradoxicality. This feature may be found in a similar way, more or less explicitly, in Buddhist and Vedānta philosophy.

In Buddhist metaphysics – both Mādhyamika and Yogācāra – *upacāra* is used to qualify the level of phenomenal experience, or *saṃvṛtisat*, “that which covers up” the supreme reality, or *paramārthasat*. In Yogācāra epistemology, the word *upacāra*, “metaphor”, is adopted to emphasize the mediatory nature of the discursive thought forms as they are superimposed on the inconceivable supreme reality (*paramārthasat*). It is worth noticing that the agreement between Mādhyamikas and Yogācāras in regarding the *saṃvṛtisat* as a metaphor is above their opposite views as to the continuous or non-continuous character of the *saṃvṛti*- and *paramārthasat*. It is well known that Yogācāra epistemology – as opposed to Mādhyamika – qualified the *paramārthasat* as discontinuous and the *saṃvṛtisat* as continuous. Thus, in Buddhist thought in general, metaphor is a two-way process: from the continuous to the discontinuous and *vice versa*.

The ambivalence of the phenomenal level, called by Candrakīrti *upacārabhūmi*, “metaphoric level”, in the sense that it is the metaphor of the absolute, is found in Nāgārjuna, the author of the famous distinction between *saṃvṛti*- and *paramārthasat*. On his view, the *saṃvṛtisat*, “that which enslaves consciousness by ignorance”, is at the same time a means to obtain liberation, a means to reach the *paramārthasat* or *nirvāṇa*. This ambivalence is coessential with that of metaphor, as the semantic value of *saṃvṛtisat* suggests: derived from *sam-VR-*, “to cover up”, “to dissimulate”, *saṃvṛtisat* evokes first of all the idea of “veil”. That the veil might suggest in a figurative way the very idea of metaphor – that it can be taken as a metaphor for metaphor itself – is a conception which has also occurred in the European cultural context. The Romantics especially insisted on the function of the symbol as a concurrence of concealment and revelation, and illustrated this function by the image of the veil; Novalis speaks about the veil of the Goddess which “covers and dresses, yet reveals her”. In fact, Novalis and the Romantics are echoing a very old tradition (St. Dionysius and St. Thomas Aquinas), which evokes the divine ray or light that should be known by the human mind only when covered by the holy veil. To this ancient tradition belong in fact some contemporary theorists of metaphor and symbol such as E. A. Cassirer, P. Ricœur and M. Eliade, when they speak about revelation in concomitance with concealment.

After this short digression on metaphor and phenomenal reality as veil, we are in a better position to understand the relevance of the Vedānta interpretation of *māyā* to the problem of symbolic structures.

In Vedānta, the term *saṃvṛtisat*, of Buddhist origin, becomes synonymous with *māyā* and thereby expands its antinomic semantics. Moreover, in Vedānta the epistemic aspects of metaphor acquire an ontological and even a mythical significance. When Śaṅkara shared the Buddhist view that the world of phenomenality and ignorance is still a means to reach the

Absolute, he perceived in the mythical connotation of *māyā* a more radical equivalence: in the Vedic texts, *māyā* is at the same time benefic and malefic, it binds and unbinds. The mythical paradoxicality of *māyā* is paralleled in the philosophical statements, where *māyā* is neither being (*sat*) nor non-being (*asat*), its relationship with *brahman* is neither of otherness (*anya*) nor sameness (*ananya*, *tattva*), and as such *māyā* is ineffable (*anirvacanīyā*). This ontological ambiguity entails an epistemic ambiguity: by its otherness with respect to *brahman*, *māyā* is ignorance and concealment, whereas by its sameness, *māyā* becomes transparency and revelation. Thus, we are encountering the same paradoxical dialectics as that ascribed to metaphor and symbol in Europe, but in Vedānta one can find its ontological reason.

The analogy between *māyā* and symbolic forms becomes closer when Śaṅkara deals with *avidyā*, “ignorance”, the individual aspect of *māyā*, as a case of “superimposition” (*adhyāsa*). The Indian concept of superimposition may be rightly considered an equivalent to our “metaphoric transfer”, but its meaning is more comprehensive: it qualifies the general condition when two things are assimilated in a more or less adequate way. Thus, with Śaṅkara one has to distinguish parallels between superimposition as a pure confusion of the subjective absolute (*ātman*) with the phenomenal world, on the one hand, and the superimposition as it is to be found in the religious meditation on symbols, on the other hand. Symbols, irrespective of their nature, pertain to the phenomenal level and consequently share the state of *māyā*. These parallels are the more relevant as the religious symbols referred to are not Viṣṇu's statues only, but the cosmical symbols (*āditya*, *prāṇa*, etc.) of *brahman*. Therefore, the relation between *brahman* and its symbols is conceived in the same unilateral way as in the case of *māyā*: the symbol, the same as *māyā*, is that which participates in the nature of *brahman* and not *vice versa*.

Whereas in Buddhist philosophy *saṃvṛtisat* falls within the sphere of verbal symbolism, in Vedānta, by becoming *māyā*, *saṃvṛtisat* comes under that of non-verbal symbolism. Within the framework of philosophical abstraction, the common function of these two types of symbolism is indirectly made evident. Let us bear in mind that phenomenality – whether it is qualified as *saṃvṛtisat* or *māyā* – affords, or is itself, a passage to the Absolute. This fundamental function of the metaphor is confirmed by the semantics of the word *upacāra* itself.

It is in Vedic ritualism that we encounter the first technical meaning of this word, which precedes both rhetorical and philosophical acceptations. Thus, *upacāra* denoted the “access” or “passage” to the *vihāra*, the area of the ritual fires, and therefore a passage from the profane to the sacred. Later, in the *pūjā* ritualism, *upacāra* means “acts or instruments of worship”, and thereby refers to the religious symbolic experience. As such, there is perfect concordance between the employment of the word *upacāra* in the philosophical context, on the one hand, and its employment in the ritual context, on the other hand.

\*

In conclusion, let us observe that, from an Indian philosophical perspective, metaphor uncovers the very essence of symbolic experience. This relevance is due to the all-pervasiveness of metaphor – beyond the level of figurative expression – in both language and thought. In this way, the Indian perspective provides invaluable suggestions for revising the Western distinction between rational and symbolic thought, and therefore the relationship between philosophy, art and religion.



### III

## APPENDICES



## NOTES FROM INDIA

Everybody knows that India is undergoing in our times the supreme ordeal – the trial by fire: her time-honoured values are confronted with the deep-going restructurings that are everywhere being wrought by the technological revolution. Although the meaning of the ordeal by fire is that truth withstands the flames, that not all values have a thermal point beyond which they cease to exist, India's friends look on all these with a wincing heart.

In Indian world, the strength of tradition has had a say in the confrontation of forms with time, rendering the elimination of the perishable ones slower than elsewhere. Nowadays, however, tradition no longer seems to play the same part as it used to, and age-old creations are now facing the test of time alone and unassisted.

To be honest, when I left for India, I was harbouring the fear that I might not find there anything of the world I had dreamed of all my life, a world inspired by books. Flying over the plains of Eurasia, mistily awake in the night, I had decided that, should disappointment await me, I would keep the secret entirely to myself. I only stayed for a month but it was enough to make me feel ashamed of the doubts I had had. Everything was significant there: the street, my conversations with great philosophers and Sanskritists in New Delhi, Benares, Calcutta, Santiniketan, Madras or Hyderabad, as well as with yogis or wandering ascetics. I have come to feel however that the most meaningful experience was my encounter with the street.

\*

Once released from the genuine, albeit comfortable, captivity of the big airplane, with the sharpened senses of the liberated slave who is rediscovering the world, you come under the immediate impact of the street. You are staggered by the spectacle, which becomes ever more overwhelming, ever denser, as you advance towards the heart of the Capital. You will not recover until you have settled down in the familiar universe of the hotel. Spellbound, you hasten to return to the street as soon as possible. As a pedestrian, you can delve more deeply into its intimacy and you are surprised to discover that the feeling of the unusual is mixed with that of the *déjà vu*, *déjà connu*. Livresque apperception, paramnesia or maybe something else. The dominant sensation at the start is that of intense light and of the air which enfolds you like a warm, humid plasma, with its insipide, sweetish aroma, vaguely reminding you of the smell in a cancer ward. It is only later that you begin to discern and understand the significances of this experience. It is a difficult effort, a gradual process which continues to work on you long after you have returned to your country. Yet the street begins to exert its fascination even before you understand it.

I have read and heard many things about the Indian street. To give a true testimony of it, one would have to go beyond the superficial level of pure impressions and descend much deeper, because the street is a critical zone, the place where the forms of the Indian world are undergoing a borderline experience. Like any individual experience of the limit – impending death, the loss of freedom or the splittings of consciousness – this experience is revealing and gives the full measure of the individual undergoing it.

The particular impact of the Indian street is to a large extent due to its antinomies. The old adage of India as a land of contrasts is meaningless unless you understand that the terms of the Indian antinomies do not have equal signifying weight. As in a charade, you must make out for yourself which of the terms of these oppositions carries the true meaning of the Indian world. Whoever fails to solve the charade, either because of inability or idleness, will be more confused when they go back than when they first arrived.

I would begin by the antinomy of dress. Men's clothes are heteroclite, variegated. The traditional *dhoti* is more like a white sheet, conceived according to purely functional criteria so as to meet the climatic conditions, with the effect that masculinity of design is entirely sacrificed. This is why it yields to various other combinations, among which European dress tends to prevail, sometimes under hybrid forms. The military uniforms of Anglo-Saxon origin, in perfect chromatic harmony with the men's olive complexion, are the only outfit which restores their dignity and severe slimness. By contrast, the traditional *sari*, the uniform attire of the women, strikes you at once as a perfect form which could never in this world be superseded by any other. The *sari* is endowed with the supreme authority of that perfect gracefulness which abolishes all other dressing formulas and contradicts the idea of fashion itself. Draped closely around the body, leaving bare only the arms and the waist, the *sari* amplifies in a superb manner the elaborate eurhythmics of walking. All Western women of genuine femininity residing in India adopt it in a gesture of self-defence. When taken out of the national landscape, the beauty of this garment becomes even more fascinating in the contexts created by civilization, as when it flutters behind an Amazon riding on the back of a scooter, or when it descends from a limousine or from an airplane.

The *sari* is the first reassuring evidence that India has discovered certain absolute forms beyond the sway of time and history, which exert the same fascination – that of perfection – as the silhouette of the vases (unchanged from prehistoric times to the present day), the Sanskrit language or the great philosophical utterances.

\*

Indian thinking is not confused, as it is sometimes assumed among the uninitiated, but has evolved from its very beginnings with utmost rigour. This is borne out by the fact that the Indians were the first to discover the concept of “rule” and also the highly modern one of “metarule”. Both these concepts appeared very early, in ritualistic texts, wherefrom they were subsequently taken over by logical speculation (the term *nyāya*, “logic”, means primarily “rule”) and especially by grammatical theory. This is how 2500 years ago it became possible for India to give to the world, through Pāṇini, not only the first but also the most pertinent description of a language – Sanskrit – under the perfect form of a 4000-rule system. Whoever is aware of the importance of the concept of “rule” in Indian thinking, and also happens to be familiar with the system of traffic regulations, is disconcerted by the contact with the Indian street. Many years ago, while I was preparing for my driving test, I acquired a keener interest in traffic regulations because I discovered with delight that they resembled the rule system of Pāṇini's grammar. Reading Saussure, I had learned that ritual, traffic regulations and language alike are semiotic systems, yet the affinities I had discovered seemed to go beyond this. Pāṇini carries out his analysis of Sanskrit as a descriptive itinerary governed by rules, each rule having the value and even the name of “indicative sign”. The starting point is in the most general rules but, subsequently, every newly-established rule has the capacity to invalidate the preceding one, if the two are in contradiction. The principle at work here, explicitly formulated

in the famous meta-rule of contradiction egression can also be encountered in the semiology of traffic, where it functions implicitly: the signs “Stop” and “Give Way” contradict and invalidate the general rule of right-hand priority.

Street traffic in India does not seem to follow any rule and traffic signs are virtually non-existent. At the beginning, when you are first being driven around in an Indian automobile, accidents seem to be imminent at every point: you are being cut off unexpectedly, dangerous overtakings are frequent, distances are not kept, cyclists and even pedestrians keep springing from all sides. Yet, the driver, although he keeps hooting his horn, is relaxed and controls the wheel with just one hand, sometimes only with the palm of his hand. However, collisions are very rare (in one month, I only saw two cyclists who were involved in accidents), the reason being that nobody here claims the right of way. In imminent danger of collision, instead of invectives and ontological rejections, the parties exchange cordial smiles and conceding gestures. This motley whirl of vehicles of every possible description – from the oxen-drawn cart, identical to the one in the Mohenjo-Daro representations, to the modern limousines – is not in fact chaotic but partakes of a secret harmony like the one governing the dynamics of a swarm of flies or bees. The mystery of this harmony lies in the relationship between man and machinery, which is different from its Western counterpart. The individual does not become one with the car in a spirit of worship meant to increase his aggressiveness and intolerance. The Indians have not raised the motor-car to the status of a mythical reality, and this is because they have had an intimate access to much more elevated myths. They merely consider it to be an instrument for mastering space and time, not one that should serve for expanding their ego and enabling them to abuse priority whenever it is on their side. You come to understand then that all the rules have been replaced by the golden rule – the absence of any rule – a substitution that is only possible in a world in which priority is first and foremost conceding.

The man behind the steering-wheel will waive his priority claims not only in favour of his fellow-men but also in favour of the animals, of cows in the first place. The status enjoyed by bovines in the Indian street, invoked as an incontrovertible proof of absurdity by those who deplore this aspect of the Indian world, embarrassing even for many of those who love India, can only be understood in its particular context. Naturally, its origins are traceable to religious considerations but these have evolved into something more comprehensive and completely different from our representations. The Indian cows are not “cows” in the proper sense, neither do they carry any of the connotations that we commonly operate with.

In Romanian, when we qualify someone as “cow” or “ox”, according to gender, or generically as “bovine”, we are conditioned by the way in which we have integrated these creatures in our life. To us, bovines are stupid creatures, whose tragic fate in no way challenges our sensibility (in spite of Esenin's protest) because, through elaborate but ultimately monstrous artificial selections we have in fact transformed them into mere masses of protein. Such creatures can only occasion ironic, negative metaphors and similes. The biblical manger has turned into a stable.

Indian cows are different from ours – they are smaller, more delicate, positively graceful. In the urban scenery, their lingering immobility appears statuesque, hieratic. Their gaze is not dumb but conveys that tender melancholy bestowed by a half-participation in the world and which is similar to that of the characters of Buddhist essence in the Ajanta caves; this is why the analogies they have inspired run contrary to the ones they have engendered in our culture. Which one of our poets has ever dared to use the metaphor of the cow's gaze to express the melancholy tenderness of a woman's eyes? Yet the metaphor is frequent in Sanskrit poetry. Moreover, a cursory glance at a Sanskrit dictionary will make you realize, from the multiplicity of the senses, as well as the nature of the semantic values attached to the bovines,



that the analogies are in this case positive and affectionate. To a similar extent, these are present in religious representations, in the metaphors of the most refined lyrical poetry as well as in the behaviour of the “technical” man – the professional of the steering-wheel, severed from the sacred and almost surely ignorant of Sanskrit poetry.

Driving around Calcutta, in the company of one of those intellectuals at odds with their own tradition, we once stopped, as was often the case, in front of some cows that were blocking our way. I was then able to realize how superficial was in fact his hostility towards the traditional respect accorded to the cows, judging from the ease with which he accepted my counterargument: regardless of its materializations, it is only a question of promoting an abstract principle to which the individual must from time to time defer so as to be reminded that he is not the supreme value of this world.

But what is at issue here is more than cows and their sacredness; they are merely an illustration of the relationship between man and the great wide world of the Indian street. The dog, for instance, was not sacralized by the Brahmanic religion and its worshipping in neighbouring Persia is only faintly reflected in Indian texts. Nevertheless, in this world which is far from the affluence of the West, even stray dogs have a more prosperous air. They lack that distressing look of cachectic, frightened creatures, wandering about apprehensively along the middle of the road and keeping an illusory distance from the Scylla and Charybdis of the two pavements. On the contrary, a dog-lover myself, I was happy to find them, if not always chubby, at least eutrophic, rarely suffering from dermatitis, enjoying the respect and tolerance offered by the Indian street. Following the cows' example, the dogs plop down in areas of heavy traffic, giving – when seen from a distance – the painful impression of road kills. Usually avoided by vehicles, whenever they are hooted away, they move slowly, with apparent reproach at not being accorded a similar status to that of the cows.

The next discovery awaiting the pedestrian Westerner is the incredible intimacy between the Indians and the birds. The cautious, distant crows approach you here without fear; if incidentally they see you eating seeds, they insist on having their share. My mind boggled at a scene somewhere on the periphery of Calcutta (a city famous for the hardships it has endured) in which a poor seed-pedlar made no attempt to chase away the crows and sparrows that were pecking at the merchandise laid out to dry near the stall. The meaning of this intimacy between man and birds can only be grasped in the context of an organic cosmic harmony: trees that were planted for urbanistic reasons tend to become miniature yet living replicas of the cosmos. Even along the main streets of the large Indian cities, such as the Janpath Marg in New-Delhi, the big trees have been restored to their primordial function, that of a life containing other lives. Under their shade passers-by lie down to rest, pedlars selling cigarettes, fruit and pan display their merchandise, the shoemaker mends your sandal while you wait by his “workshop”, the barber practises his time-honoured trade in the open air. All the while, in the foliage overhead and all around them there is a noisy flutter of crows and multicoloured birds (*mena* and *tota*) and sprightly, little grey squirrels.

One feels that in this microcosm the creatures, one and all, do not ignore but communicate with one another, thus making possible such wise dialogues as those occurring in the ancient Indian tales, many of which begin by the well-known formula: “Once upon a time, there was a tree...” The spectacle that is sometimes offered by the tree, here, amid the bustling city-life, is enough to persuade you that its symbolic virtues certainly extend beyond those mentioned in the treatises on the history of religions, that it is possible to discover further reasons that should establish it as a symbol of a living cosmos.



Should I now confess that in India I could not bring myself to give money to a beggar, the fact might seem incomprehensible but it might also indicate that our terms may have new references there. As I was climbing – barefoot as the custom required – the hot stone steps of a temple situated on an eminence, a man gave me a compassionate smile, full of the most genuine sympathy. He addressed me in an almost Oxonian English and advised me that it was pointless to pursue my ascent. I found his countenance of such singular distinction and his whole appearance so intriguing that I obeyed, mostly because I wanted to find out more about him. He continued to be just as communicative and confirmed my impression that he was a wandering ascetic and lived on charity. I provoked a discussion on some topics of Vedānta philosophy and the effect was so impressive, the man's dignity so overpowering that in the end I was simply ashamed to give alms to him. I merely resorted to the most distinguished and heartfelt politeness formulas that could be addressed to a gentleman.

The word “beggar” has a different meaning in India. Certainly, I am not referring to the youngsters who stalk you insistently as you browse about the bazaars, nor to the cripples that belong to a universal human panopticon but to the countless, apparently millions of individuals who live on people's charity. The institution of begging is older even than that of the castes and it would seem that Indian society has from its very inception provided for the status of the wandering ascetics, of those individuals who strive to obtain the supreme wisdom or holiness outside the bonds of social obligations. The most elementary treatise on the history of Indian culture is likely to inform that it was from amongst the wandering ascetics that arose the great non-conformist spiritual élites that have contested and indirectly, by means of dialogue, stimulated the thinking of the orthodox élites. Both Cārvāka materialism and Yoga, as well as the philosophic and artistic treasures of the Buddhist world, can be said to represent, in a sense, the expression of that spontaneous charity that has accompanied the individual's striving for perfection, at the risk of fostering at the same time imposture or moral turpitude.

The story and the myth of the Buddha express the Indian meaning of the wandering ascetic's condition, a condition more privileged than that of sovereign: forgoing his throne for the ascetic's alms-bowl, Prince Śākyamuni gained enlightenment and the sovereignty of the universe.

One must evoke these consecrated significances in order to understand why nobody chases away or in any way disturbs the pilgrims lying in the shade, wrapped in their sheets, on the marble tombs of the Nizams of Hyderabad.



On the great subcontinent the city is not an important form of life; according to an ancient urbanistic tradition, functionality receives its validation only in relation to cosmologic significances. Even when it tends to become a metropolis, the Indian city preserves the imprint of the archaic community in which the individual communes with nature and his fellow-men in a harmonious union, the indelible mark which neither the aggravation of daily hardships nor the encroaching technology can ever remove. In the Indian cities, you can sometimes perceive a strange beauty, an ambiguous melancholy pathos, that of history under the sway of eternity, a pathos which fills your whole being with longing for this world, but also with longing for the supreme peace.

As I dipped more deeply into the atmosphere of the Indian street and such mixed feelings swept over me, I realized that these feelings weren't altogether new. Memories of the city of Iași<sup>1</sup> kept springing to my mind but I dared not make the connection which I somehow considered to be too subjectively determined. Sometimes however, through some synchronicity in the manner of Poe, life meets the most profound reveries midway. An Indian artist, who had travelled through Europe and had also visited our country and some of our more important medieval towns, once confessed to me that, of all the cities he had been to, Iași was the only place where he had felt he would have liked to end his days. A troubling and telling choice, bespeaking our deep affinities with India!

Iași is first and foremost the city of Eminescu<sup>2</sup>. The city's true face is not to be found in the nostalgic and minor lyricism of, let say, Ionel Teodoreanu<sup>3</sup> but in the major melancholy of the philosopher-poet, who also marked our first encounter with the Indian pathos. The ancient princely citadel, surrounded by its charming, rustic slums – history and ahistorical transcendence (unlike the Transylvanian<sup>4</sup> medieval towns which remain pure history) – bears the stamp of that transpersonal and ambiguous pathos which can be equally that of life, of love or of death.



The fear voiced by some people that the Indian world – once desecralized – will not be able to regain its human coordinates, seems ill-founded to me because, unlike other cultures, India's participation in the sacred values of the Cosmos has had enough time to evolve, along millenia of uninterrupted tradition, into an affective participation, a universal sympathy. I would even venture to say that the great humane messages conveyed by the Indian spirituality – Upaniṣadic or Buddhist – have been engraved in the behavioural traits of the people and seem to have become part of their genetic message.

The kingdom of the dumb creatures gives a mute testimony – and thereby even more convincing that words could express – about the dignity of a humaneness that goes beyond the human. Whoever wants to get more closely acquainted with it has all the great museums at their disposal: the sculptures of the past bespeak the tenderness and the warm fervour informing animal representations in Indian art.

India is now accepting with serenity the ordeal of the technological revolution and does not flinch from the fire of history. In the *Bhagavadgītā* (Book XI), Time the Almighty, destroyer of the worlds, is the fire spurting out from Viṣṇu's mouth. Its flames consume the entire world but at the same time fill it with blazing glory (in Sanskrit the word *tejas* means “flame” and also “brilliance”, “glory”). India knows well that Time and History devour but at the same time immortalize, as they bestow an ever-growing light on perennial values.

---

1. Iași – one of the oldest cities in Romania, the capital city of the province of Moldavia (since the 7<sup>th</sup> century), an important cultural centre. (ed. n.)

2. Mihai Eminescu (1850-1889) – poet, prose-writer and journalist, an exponent of the Late Romanticism. He is considered to be Romania's “national poet”. His interest in and affinities with the Indian culture are significantly reflected in his work. (ed. n.)

3. Ionel Teodoreanu (1897-1954) – Romanian prose-writer. His novels and short stories are set in the patriarchal and sentimental atmosphere of the city of Iași. (ed. n.)

4. Transylvania – Romanian province, situated in the West of the country. It has been for centuries under Austrian rule, and is marked by the visible influence of Central-European civilization. (ed. n.)

## LA RÉSONANCE DE LA PENSÉE INDIENNE DANS LA CULTURE ROUMAINE

La manière dont la culture roumaine a reçu les valeurs spirituelles indiennes est de nature à contribuer à une meilleure intelligence du vaste rayonnement culturel de l'Inde dans le monde. C'est un phénomène dont les implications théoriques n'ont pas été encore considérées à leur juste mesure.

Il y a une quarantaine d'années, le poète Lucian Blaga (1895-1961), à la fois auteur d'une importante œuvre philosophique, remarquait, compte tenu des proportions de la culture roumaine, que "nulle part en Europe, autant qu'en Roumanie, la pensée indienne n'a trouvé un écho d'une pareille qualité." Il s'agit évidemment d'une certaine résonance qualitative, car ce n'est point dans l'ordre quantitatif qu'un tel contact porte ses fruits. Tout cela s'est produit sans l'appui d'un sanskritisme de niveau européen. Et L. Blaga d'ajouter que la présence de l'Inde dans la conscience culturelle roumaine ne fut point une vogue passagère, à l'instar d'autres pays d'Europe, mais, au contraire, elle "fit vibrer chez nous d'autres cordes, plus intimes et plus profondes." Une pareille résonance – que même Blaga ne pouvait s'expliquer – tient, à notre avis, à une série de coïncidences à la fois historiques et structurales.

En Roumanie, comme partout en Europe, la découverte de la pensée indienne est due au romantisme. Mais pour les Roumains, de même que pour d'autres peuples du Sud-Est européen, sa signification fut beaucoup plus forte que pour le reste de l'Europe. Le romantisme n'y fut pas un simple courant littéraire, mais, bien davantage, le mouvement générateur grâce auquel la culture roumaine s'est structurée dans sa forme moderne. Au seuil du XIX<sup>e</sup> siècle, la littérature ancienne des chroniqueurs et des ecclésiastiques était tombée dans l'oubli, en sorte que le romantisme naissant ne rencontra qu'une poésie mineure, d'inspiration anacréontique, pratiquée par des boyards galants. Pour le reste, la culture roumaine demeurait confinée aux valeurs spirituelles du monde villageois. Dans ces circonstances, la vague romantique, loin de se heurter à une résistance, rencontra l'horizon même de la spiritualité primordiale qu'elle voulait ressusciter dans la conscience de l'époque. C'est la même spiritualité que les romantiques recherchaient dans la littérature sanskrite, qu'ils considéraient comme "le plus haut romantisme".

Cette double ouverture du romantisme, tant vers le folklore que vers l'Inde, devait avoir des conséquences à part dans la culture roumaine. Dans son folklore survivaient en tant que fragments – mais d'une manière bien plus éloquente que dans la plupart des pays occidentaux – des formes et des expériences héritées du monde archaïque. Ce sont des formes et des expériences semblables à celles dont témoignent les sources sanskrites du ritualisme védique, lesquelles en offrent une ample version et fournissent leur clef herméneutique.

Pour mieux comprendre ce qu'a valu à la Roumanie moderne la rencontre avec la pensée indienne, il convient donc d'analyser les affinités structurales entre celle-ci, le romantisme et le folklore roumain, riche en valeurs archaïques. À cet effet, on peut prendre comme point de

départ la conception romantique du rapport entre le fini et l'infini. Il s'agit en fait d'une polarité évidemment analogue, voire synonyme, à celle exprimée par: absolu/relatif, sacré/profane, un/multiple, qui correspondent plus ou moins en sanskrit à: *amita/mita*, *ananta/anta*, *bhūman/alpa*, *eka/bahu*, etc.

Quant à la pensée archaïque, la polarité de l'être relève plutôt du domaine de l'implicite, du non-discursif. Ces termes polaires, qui expriment des réalités incomparables, sont conçus comme coïncidents dans le processus de la manifestation: c'est dans la Nature, le monde extérieur, que le fini rend manifeste, révèle donc, l'infini. Investi d'un pareil prestige – celui d'être l'image de l'infini rendu sensible –, le fini devient signe et symbole de l'infini et, comme tel, le moyen d'y accéder. Aussi les formes de la pensée symbolique sont-elles en accord avec l'ontologie archaïque, qui suppose en même temps la polarité de l'être et la coïncidence de ses termes antinomiques. La dialectique même du symbole – le fait d'unifier des réalités différentes – est isomorphe à cette ontologie, selon laquelle la dualité de l'être recèle son unité. Le paradoxe du symbole entraîne nécessairement celui de l'ontologie: ce qui se passe sur le plan de l'être se projette à l'envers sur celui du symbole. La manifestation, terme second sur le plan ontologique, devient terme premier dans l'expérience symbolique.

L'expérience de ce double paradoxe fait croître la tension existentielle; c'est la tension de la conscience, laquelle appréhende ce paradoxe comme ambiguïté troublante et y participe autant par la raison que par le cœur. Il en découle l'émerveillement, qui tient à la fois, comme en témoignent Platon et, surtout, Abhinavagupta, de l'expérience artistique ou métaphysique, de la religion ou de la magie, du mythe, du rêve ou du fantastique. Voilà une série d'expériences ou de domaines dont non seulement la coprésence, mais aussi l'interpénétration sont le propre de l'Inde, du romantisme et du folklore archaïque.

Pour les romantiques, cette expérience de l'être et de la conscience se retrouve dans la "Naturphilosophie" et la "Naturpoesie", où le monde empirique n'épuise pas la plénitude du réel – infini, absolu, esprit, divin – et revêt ainsi le statut de symbole. Selon Novalis, l'homme et le monde ne sont, l'un et l'autre, que des "tropes" universels de l'esprit; quant à la relation entre la manifestation, relevant de l'ontologie, et la révélation par le symbole, on apprend du même auteur que "le monde est fait par une communication – une manifestation de l'esprit", et que "toute communication, tout véritable échange est donc symbolique."

De même l'ontologie indienne, qu'elle soit brahmanique ou bouddhiste, considère pour l'essentiel qu'au monde empirique s'oppose une réalité méta-empirique; mais cette opposition n'est pas tranchante, l'hiatus faisant toujours place à une certaine ambiguïté paradoxale. Pour faire ressortir les virtualités symboliques du monde empirique, foncièrement impliquées dans l'ontologie brahmanique ou bouddhiste, nous n'avons pas l'intention de nous attarder sur le bien connu *brahman* ou *antarātman* des *Upaniṣad* – qui est l'infini, à la fois immanent et transcendant par rapport à toute chose finie – ou sur la fameuse coïncidence *Mādhyaṃika* entre le *samsāra* et le *nirvāṇa*. Nous préférons insister sur la *māyā*, représentation indienne du monde empirique comme illusion. La *māyā*, qui participe de la lumière du *brahman*, tout en s'opposant de façon ambiguë à son rayonnement, rappelle la dialectique du symbole chez saint Thomas d'Aquin, devenue depuis un lieu commun: le symbole révèle autant qu'il cache et, selon maintes opinions, c'est l'occultation qui prédomine.

Pour l'homme des cultures traditionnelles, la dialectique mystérieuse de l'infini dans le fini se retrouve dans sa piété cosmique, dans le sentiment d'une nature épiphannique, d'une

nature qui n'est pas "naturelle", qui ne va pas de soi. Il convient de citer un texte sanskrit qui prouve l'implication de ladite dialectique dans l'acte rituel: "En vérité, ce sacrifice est Prajāpati, et Prajāpati est à la fois ce qui est défini et indéfini, ce qui est limité et illimité" (ŚB XIV, 1, 2, 18). Ce passage montre clairement que le rite – expérience symbolique primordiale, qui occupe une place centrale dans les sociétés archaïques et leurs prolongements folkloriques – présuppose le même paradoxe sur le plan ontologique comme sur celui du symbolisme du sacrifice. Les dimensions du poteau sacrificiel (*yūpa*) illustrent d'une manière concrète la coïncidence du fini et de l'infini. En tant que symbole du pilier mythique (*skambha*), représentation de la réalité infinie (*brahman*) que l'homme est censé rejoindre par l'acte sacrificiel, le *yūpa* doit avoir la même taille que le sacrifiant. Nous avons fait état de ce détail parce que dans le folklore roumain, dans les rites de passage (noces, funérailles), encore pratiqués de nos jours, le pilier rituel ou son équivalent, l'arbre – symbole indubitable de l'*Axis mundi* –, observe souvent la même prescription que celle consignée par les textes sanskrits. D'ailleurs, ce qui caractérise notre folklore c'est la piété cosmique; on la retrouve même dans les croyances villageoises qui relèvent, selon Mircea Eliade (1907-1986), d'un "christianisme cosmique". En effet, on y met l'accent sur la transfiguration grâce à laquelle "le monde, la vie, la matière vivante acquièrent des dimensions religieuses."

Cette affirmation du savant roumain au sujet de la transfiguration du réel s'accorde avec l'esprit du romantisme profond, tel que l'exprime toujours Novalis: "que je donne aux choses communes un sens auguste, aux réalités habituelles un sens mystérieux, à ce qui est connu la dignité de l'inconnu, au fini un air, un reflet, un éclat de l'infini: je les romantise." Par conséquent, l'impact de l'Inde sur les romantiques, comme celui du romantisme et de la pensée indienne sur la culture roumaine, ne trouvent pas leurs raisons dans le domaine de l'esthétique et de la séduction de l'exotisme, mais bien dans des prémisses ontologiques et symboliques communes.

En Roumanie, le premier contact avec le romantisme a donné naissance à une littérature qui pastichait tel ou tel modèle occidental, teinté d'un certain orientalisme de pacotille. Mais cette période une fois dépassée par le retour aux sources du folklore, selon l'exhortation d'un Herder ou de ses émules, le grand romantisme métaphysique et lyrique connu, avec quelque retard, son épanouissement majeur dans la pensée et la création poétique de Mihai Eminescu (1850-1889). Ce n'est pas par hasard que l'œuvre du poète fit surgir l'Inde à l'horizon de la culture roumaine d'une façon "consubstantielle", selon l'expression de L. Blaga.

À part quelques exceptions, des personnalités marquantes de notre culture, attirées par l'Inde, ont également manifesté un vif intérêt pour le folklore, qu'il s'agisse de philologues ou, surtout, d'artistes et de philosophes. Parmi ces derniers, on pense à ceux qui ont eu, selon L. Blaga, "la nostalgie de l'Inde", c'est-à-dire la nostalgie de certaines formes primordiales de l'esprit, pour lesquelles l'infini est compris dans le fini. Ces formes, dont ils ont découvert l'expression dans la culture indienne, se trouvent transmuées dans la substance roumaine de leurs œuvres; quant à celles qui leur ont échappé, ils ont réussi à les reforge; il est donc difficile de démêler chez eux ce qui est, par rapport à l'Inde, l'effet d'une influence, ou bien d'une confluence.

S'il s'agit de cerner chez Eminescu les éléments indiens indubitables, c'est-à-dire ce qu'il avait retenu de ses propres lectures et de l'enseignement d'Albrecht Weber, on arrive à la poésie cosmogonique. À ce propos, les discussions se sont toujours limitées au problème des sources, sans tâcher d'expliquer la présence de ce thème dans la vision du poète. Certes, le

thème cosmogomique relève de son pathos cosmique. Mais plus encore: le prestige dont jouit la cosmogonie dans la spiritualité indienne s'explique non seulement par le fait d'être l'archétype de toute action créatrice et de toute régénération, mais aussi par le fait d'être une représentation de la coïncidence du fini et de l'infini. Pour Eminescu, cette seconde signification de la cosmogonie fut, croyons-nous, décisive. Un argument dans ce sens serait sa profonde nostalgie du moment précosmogonique, thème qui l'emporte sur celui de la cosmogonie. Il est fort douteux qu'Eminescu ait connu la théorie indienne de l'acheminement à rebours (*pratilomam*) vers l'unité des origines, vu qu'elle était encore peu familière, sinon inconnue, à l'indianisme de l'époque. C'est donc un cas typique de confluence, non pas d'influence.

Mais le cas le plus éloquent de confluence des motifs est celui du sculpteur Constantin Brâncuși (1876-1957). À part la fréquentation assidue du musée Guimet et la lecture de la vie de Milarepa, qui était son livre de chevet, rien n'atteste chez lui une connaissance de première main de la culture indienne. Toujours est-il qu'à la suite de son voyage en Inde il avait déclaré: "aux Indes j'ai eu le sentiment d'être chez moi, j'ai retrouvé là-bas notre sagesse millénaire, demeurée intacte sous les pluies de l'Occident."

Toute l'œuvre de Brâncuși est imprégnée du sentiment cosmique; il était également obsédé par la cosmogonie, qu'il a traduite dans les formes symboliques de son art: l'œuf, la colonne, le couple, l'oiseau, etc. Pour Brâncuși, selon Carola Giedion Welcker. "le merveilleux surgissait de la poussière du quotidien." Cela va de pair avec le fait qu'il s'appliquait à révéler le sens cosmique, à découvrir l'esprit de la matière, caché dans la pierre et dans le bois. C'est peut-être pour cette raison qu'Ezra Pound le qualifiait de "romantique et oriental". Mais le plus significatif c'est que dans ses thèmes symboliques, dont les spécialistes s'accordent à admettre les sources folkloriques roumaines, tout Hindou peut reconnaître l'expression des grands thèmes de sa propre mythologie: "La Colonne sans Fin" correspond au Pilier cosmique (*skambha*); le célèbre œuf nommé "Le Commencement du Monde" évoque l'Œuf de Brahmā (*brahmāṇḍa*); "Le Baiser" c'est le Couple primordial, l'Accouplement (*mithuna*); d'ailleurs, la reprise stylisée de ce motif sur la "Porte du Baiser", par laquelle on accède à la "Colonne", rappelle le thème décoratif, si fréquent en Inde, des couples amoureux sur les encadrements (*dvāraśākhā*) de portes de sanctuaires.

D'autre part, le fameux projet du temple d'Indore témoigne de l'affinité entre ces champs symboliques, inspirés du folklore roumain, et le symbolisme sacré indien. Dans ce cas, l'assemblage de ces grands thèmes symboliques dominés par l'ovoïde – qui imprimait aussi au monument sa forme extérieure, rappelant un *stūpa* – était à même de correspondre à la tradition de l'architecture sacrée indienne.

Si l'on passe maintenant aux penseurs marqués de l'empreinte de l'Inde, il convient de s'arrêter à L. Blaga et à M. Eliade; en effet, tous les deux ont laissé aussi une importante œuvre littéraire, imbue de l'esprit de leur propre philosophie.

L'œuvre de L. Blaga devait être, de son propre aveu, la réplique discursive de celle de Brâncuși. Pour intéressant que soit un parallèle entre sa théorie des formes symboliques et du mystère, qu'elles ne font qu'augmenter, et la métaphysique et l'esthétique indiennes, on ne peut y insister, puisque son œuvre n'est pas entièrement accessible dans une langue de circulation. On fera donc état seulement de l'œuvre de M. Eliade, qui représente le faite de la résonance de la culture indienne en Roumanie, au point de nous fournir les éléments essentiels à l'intelligence du phénomène. Ses travaux théoriques et sa création romanesque, voire fantastique (traduite en Occident), font une belle unité. Cette unité réside, selon l'auteur lui-même, dans le

fait qu'il était "fasciné" par ce qu'il appelle "l'irréconoscibilité du miracle" caché dans le quotidien. Mais cette fascination n'est-elle pas justement celle du merveilleux, provoquée par l'ambiguïté de l'être, telle qu'elle se trouve dans le mystère de la *māyā*, ou dans celui de la coïncidence du *samsāra* et du *nirvāṇa*? Tout comme Blaga l'avait souhaité pour lui-même, l'œuvre d'Eliade est le pendant discursif de la vision de Brâncuși, puisqu'il découvre, à l'instar de celui-ci, "le merveilleux qui surgit de la poussière du quotidien".

D'ailleurs, on peut observer dans l'œuvre savante d'Eliade un fait révélateur pour notre problème: sa double compétence, à la fois d'indianiste et d'interprète de la pensée archaïque; les débuts de sa carrière en Inde lui ont conféré la meilleure qualification pour son œuvre herméneutique à venir. Parti pour l'Inde afin de découvrir une universalité plus large que celle de la Grèce classique ou de la Renaissance, afin de trouver "les racines les plus profondes de la pensée", il y eut l'occasion de se rendre compte "à quel point on comprend mieux le folklore roumain ou sud-est-européen lorsqu'on comprend les sources des civilisations asiatiques." En même temps, cette expérience indienne lui permit d'entrevoir une certaine indépendance de la culture par rapport à l'histoire, c'est-à-dire la possibilité d'un certain espace culturel transhistorique.



## FACSIMILE PAGES FROM SERGIU AL-GEORGE'S MANUSCRIPTS

(List of illustrations)

Fig. 1 – Sheet from a manuscript entitled “Thought and Language”.

Fig. 2 – Draft of the relationship between *kāraḱas* and categories in Greek philosophy.

Fig. 3 – Draft of *Language and thought in Indian culture* (ch. I).

Fig. 4 – Manuscript entitled “Form – Structure – Category”.

Fig. 5 – Manuscript entitled “Symbol – signification types”.

## Gândire și Limbaj 2

(NB: în Tibetana natura  
conștientă a raționamentului)

- Termen și concept - Primul este mai adăugat. ~~Conceptul este~~  
a semeni cu esența și de complexitatea semnificației a conceptului.  
sau poate fi esența, esența simplă, etc.

- Modalitate, relația valabilă pentru formă și conținut.

În limbă este ca și o problemă foarte complexă.

Prima dată nu se întâlnesc predicatul și predicatul se exprimă pentru o propoziție.

- judecata aristotelică ca expresia ei.

Sunt. Propoziția - Termenul II determină Termenul I  
nu data conceptului  
" " substantiv.

- Soțimea un act de  
identificare, de  
măsurare -

Informația este  
o analiză a  
devenirii în conceptul  
ei.

Determinantul trebuie să fie și el termen de la un nivel (termen  
intermediu) care prinde la intermediu ce nu la cum (cum indică devenirea  
tautologiei. transformativă. nu se referă la devenire) (conceptul proveniență)  
analiza unui conținut de complexitate.  
și cuprinde necesități (folien), implicativ.

Fiind bipolar. Raport de temporalitate  
Dici termenul II este o relație exprimă o modalitate, o stare și

tipul determinării de implicație și as. Zimel „subiect” și delec-  
măsurat al discursului, al temporalității. Termenii au

deceptate să conteste identificarea de actori dintr-un „homo  
legit = homo est legitimus. deoarece et nu are valoarea logică  
a identității, implicației, ci exprimă o stare.

și se vede în ce măsură Aristotel, și în descrierea de unuși:  
Dici are o logică ontologică, a devenirii. Copula ~~propoziție~~  
este atemporală și exprimă subordnarea, cautiificarea

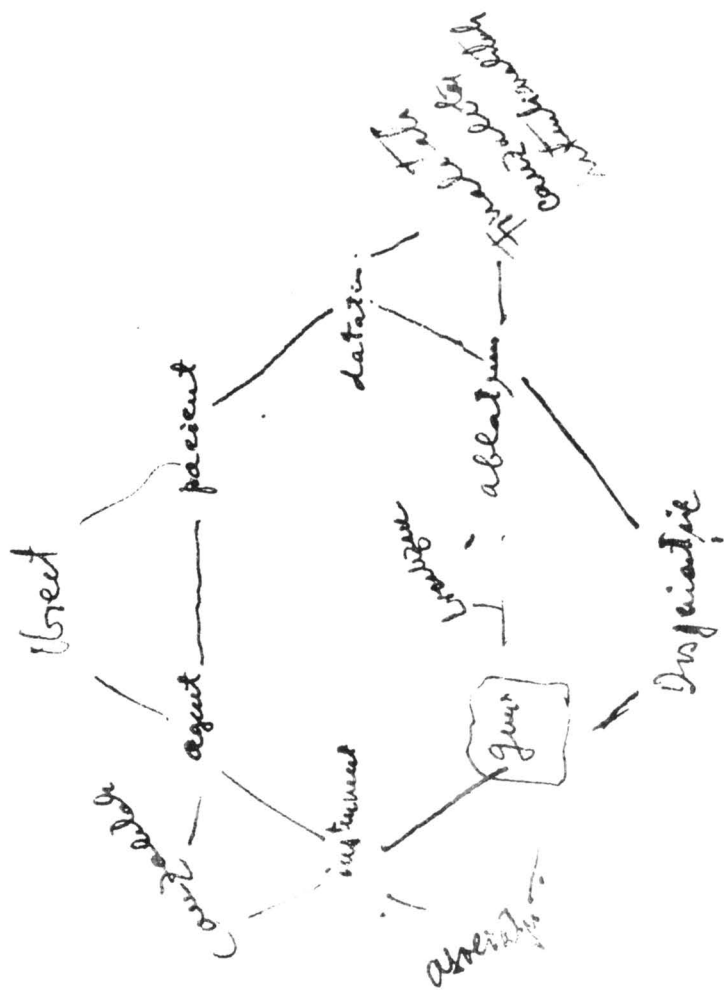
obiectului prin genul său. Fraza nominală nu este  
stăut al conținutului nu există decât când se exprimă o predicată  
de subordnare (transformativă), nu este indicativ și Hye Existens  
au deceptate în contextul constant a copulei și a frazei nomi-  
nale.

Predicatul se descrie de fraza informativă prin imposibilitatea con-  
ple mentului. (termenul, numeral predicativ)

Predicatul nominal (se descrie de predicatul logic: acesta  
"de unuși devine atributiv fața de logică pe care primul  
nu.

Clasa analizei conceptelor  
tuturii în notele sale  
nu este o predicată de  
subordnare, de extensie.  
În acest caz conceptul  
determină calitatea  
și. Găsiți dintr-un text  
într-un text. Copula  
conferă lui adevăr.  
Văzând importanța logicii  
în adjectivul propriu  
într-un text. Cu  
nu are verbul a avea

Logica complexivă  
este o logică a delectării  
de p. d. v. al expresiei  
lingvistice.



La fonction catégorique se peut déduire une des Alg., & se peut  
déduire la une inverse. La déduction (Organe) 18.48. Thém.

— Fig. 2 —

97

vezi teoria budhista - care  
despre regula logica  
nu conștientizează o meta-regulă  
sau a accepta două niveluri  
de adevăr, dar  
nu se adresează

În India se aduce meta-semiotica dar nu se aduce  
metalogica ca opoziție care se găsește (ex: Paradoxul  
paradoxului nimeniului). Problema practică înțelegerea  
prin delimitarea între limbă, logică, semiotică.

Logica subsumată logica limbajului



Prece și idealiza



India subsumează limbă și logica semioticii



Școala franceză



unde situază  
logica?

În funcție de aceste subsumări și idealizări  
se poate stabili o relație dintre meta-  
reguli și axomi și parabhaza.

Parabhaza este un concept meta-logic, pragmat  
legat de identitatea codului. Reprezintă meta-  
apartenința meta-semioticii și conține conform  
relației (induce) elemente comune meta-  
regulii și axomei.

Parabhaza este d.p.d.v. al logicii deontice  
o regulă normă care stipulează normarea  
și ea are ceva naș față de tipologia  
lui Wright -  
afecți expresibile  
normative -

Vezi logica  
care conține  
semnificarea și  
înțelesul - Paradoxul  
la ghim marea -

vezi Paradoxul  
Simbolului și negației  
cap. Semnificarea  
semiotice pp 91-  
101-

A se înțelege  
formă logică  
norme al  
norme = norme  
procedurale

## Formă - Structură - Categorie

Geneza lor trebuie descrisă de Teoria formei (M. de dezvoltare lor morfice).

Geneza n face prin reciprocitate: <sup>mai direct</sup> ~~absolut~~ = nondeviere (absolut) + deviere (relativ). Deviere  $\rightarrow$  direct + spațio-temporalitate. Spațio-temporalitate  $\rightarrow$  spațiu și timp. Timp  $\rightarrow$  succesiune + durată etc. Fiecare cuplu conține o neadipolentă (și timpul marea spațiu, etc), și o categorie limitată care le anulează; ea n află în zona lor de articulare.

$\Rightarrow$  (Măia - și maturat).

Scopul formei, de homogenizare face ca în cele din urmă ansamblul categoriilor <sup>(structura)</sup> să apară circulară, sau categoriile fragmentele ei. La extremități;

n află termenii conseci.

a. n vedea categoriile în mărime sau în mărime în alături volum circular. Confrontare în celelalte liste categoriale care fac dubla cuplo.

La final, o descriere de stadii categoriile nu pot fi deduse una din alta, nu n pot vedea la una singură (Florin organon, p. 48). Analiza parvenit = categoriile parvenit acest lucru.

## Simbol - tipuri semnificate 5.

punctul 15 în sy. participă și face pe catjuse structurale, este dauă structurii similare și nu în ordine temporo-spatială (din cauza conexiunii lor în experiența sensibilă).

La fel este și metafora.

Emblema însă transformă relația temporo-spatială în spațială, transformă relația unei forme în esență și. Reunge la cea mai îndepărtată fenomenalitate pentru a descifra esența. ~~și~~ într-un fel se apropie de concepția este sequester operari, esența individului și dau suma actelor, relațiilor sale, cunoașterea fenomenologică a esenței înaintea curentului fenomenologic.

Metafora este ~~intu~~ asimilatoare cu numărul întinț este o corespondență formală și se traduce o <sup>contingentă</sup> asociație spațială temporală ca emblema, însă se apropie de aceasta din urma prin faptul că transformă modalitatea (relația) în identitate (esență). De sigur că această transformare a modalității (a fenomenului în " ) în identitate este o transpunere în ordine expresivă a trecerii de la relație la esență. Problema este destul de subtilă întinț este adevărat vedea întinț este o problemă de experiență sau de gândire.

Complicata este problema relicvelor care pot fi parte dintr-o structură formală sau, obiecte sau aparținut, unele pe care le-a lăsat. I-am făcut că ele fac parte dintr-o emblema (?!)

Simbolul ~~într-o~~ asociație seamănă cu emblema; cel inherent, nota caracteristică se apropie de <sup>abstractă</sup> ~~conceptuală~~ <sup>de pune problema de claritate dintr-o notă și semn</sup> conceptuală. Această idee una (simplă) însă un complex de noti caracteristice. Inducem trecerea de la claritatea și înțelegerea. Pentru ei nota conceptuală este o modalitate a semnului; lăbșana simplă și emblema, conceptul este un modism. Dar este

ceasta  
și simboluri  
cu o noțiune  
notă (caracteristică)

este un mijloc semn, cu o noțiune notă-conceptul nu mai de acum în experiență



## BIBLIOGRAPHY OF SERGIU AL-GEORGE'S INDOLOGICAL WRITINGS

(items marked with asterisk are included in the present volume)

### BOOKS

*Filosofia indiană în texte* [*Indian philosophy in texts*]. *Bhagavad-gītā, Sāṃkhya-kārikā, Tarka-saṃgraha*, București 1971, 253 pp.

*Limbă și gândire în cultura indiană. Introducere în semiologia indiană* [*Language and thought in Indian culture. Introduction to Indian semiology*], București 1976, 214 pp.

*Arhaic și universal. India în conștiința culturală românească* [*Archaic and universal. India in Romanian cultural consciousness*], București 1981, 295 pp.

### PAPERS

“Le mythe de l'ātman et la genèse de l'absolu dans la pensée indienne”, *Revue des études indo-européennes* 4 (1947), 1-2, pp. 227-246.

- \* “Indriya et le sacrifice des prāṇa. Contribution à la préhistoire d'un terme philosophique indien” *MIO* 5 (1957), pp. 346-397 (with the collaboration of Arion Roșu).
- \* “Pūrṇa ghaṭa et le symbolisme du vase dans l'Inde”, *AA* 4 (1957), 4, pp. 243-254 (with the collaboration of Arion Roșu).
- \* “Le sujet grammatical chez Pāṇini”, *Studia et Acta Orientalia* 1 (1957), pp. 39-49.
- \* “La fonction révélatrice des consonnes chez les phonéticiens de l'Inde antique”, *Cahiers de linguistique théorique et appliquée* 3 (1966), pp. 11-15.
- \* “The Semiosis of Zero according to Pāṇini”, *East and West* 17 (1967), 1-2, pp. 115-124.
- \* “The extra-linguistic origin of Pāṇini's syntactic categories and their linguistic accuracy”, *JOIB* 18 (1968), 1-2, pp. 1-7.
- \* “L'Inde antique et les origines du structuralisme”, *Studia et Acta Orientalia* 7 (1968), pp. 289-293. Reprinted in *Actes du X<sup>e</sup> Congrès international des linguistes II*, București 1970, pp. 235-240.
- \* “Sign (Lakṣaṇa) and Propositional Logic in Pāṇini”, *East and West* 19 (1969), 1-2, pp. 176-193.
- “Cuvînt înainte” [“Foreword”], *Immuri vedice* [*Vedic hymns*], București 1969, pp. 5-13.



“Mihai Eminescu în conștiința românească” [“Mihai Eminescu in Romanian consciousness”], *Steaua* 5 (1970), 1/44, p. 5.

“Medicina indiană” [“Indian medicine”], in V. L. Bologa (ed.), *Istoria medicinei universale* [History of world medicine], București 1970, pp. 108-132.

“Medicina tibetană” [“Tibetan medicine”], in V. L. Bologa (ed.), *Istoria medicinei universale* [History of world medicine], București 1970, pp. 133-136.

\* “Lakṣaṇa, «grammatical rule»”, *Journal of the Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha* 27 (1971), 3-4, pp. 213-221.

\* “Note indiene” [“Notes from India”], *Luceafărul* 16 (1973), 23/580 (fragments, under the title “Simboluri ale străzii” [“Symbols of the street”]); *Manuscriptum* 21 (1990), 3-4, pp. 215-219. Reprinted in *Viața românească* 87 (1993), 12, pp. 32-37.

\* “Are Pāṇini's Sūtras Descriptive or Prescriptive Sentences?”, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 1977-1978, pp. 27-36.

“Temps, histoire et destin”, *L'Herne: Mircea Eliade*, cahier n° 33 (1978), pp. 341-346.

“Sur une phrase de Mircea Eliade”, *Ethnologica: In honorem Mircea Eliade*, 1979, pp. 16-18.

\* “On Negative Compounds: A Parallel between Pāṇini and Aristotle”, *Dacoromania* 5 (1979-1980), pp. 1-4. Reprinted in *Proceedings of the International Seminar on Studies in the Aṣṭādhyāyī of Pāṇini, July 1981*, Poona 1983, pp. 137-140. (Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit, Cl. E., N° 9).

“Brâncuși et l'Inde”, *Revue roumaine d'histoire de l'art*, série beaux-arts 18 (1981), pp. 3-53.

“Pāṇini” (= *Mbh ad I, 4, 2, vārttika 1-2*, introduction, translation and annotations), in Lucia Wald (ed.), *Filozofia limbajului din antichitate până în secolul al XVIII-lea* [Philosophy of language from antiquity to the 18<sup>th</sup> century], București 1983, pp. 7-11.

\* “La résonance de la pensée indienne dans la culture roumaine”, in W. Morgenroth (ed.) *Sanskrit and World Culture*. (Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference of the International Association of Sanskrit Studies, Weimar, May 23-30, 1979), Berlin 1986, pp. 225-229.

“Metaphor and Philosophy from an Indian Perspective”, *Manuscriptum* 19 (1988), 3, pp. 88-94 (paper submitted to the Fifth World Sanskrit Conference, Varanasi, October 21-26, 1981).

“Introducere în cultura indiană” [“Introduction to Indian culture”], *Manuscriptum* 21 (1990), 3-4, pp. 199-212.

“Un manuscrit tibétain en Roumanie”, *Annals of the Sergiu Al-George Institute* 1 (1992), pp. 11-14.

“Nouvelles données sur le manuscrit tibétain de Conțești”, *Annals of the Sergiu Al-George Institute* 1 (1992), pp. 15-20.

“Brâncuși and the Ritual Column”, in B. N. Saraswati, S. C. Malik, Madhu Khanna (eds.), *Art, the Integral Vision*, New Delhi 1994, pp. 169-181.

## BOOK REVIEWS

J. Gonda, *A concise elementary grammar of the Sanskrit language*, Leiden 1966, in *Revue de linguistique* 14 (1969), 3, p. 305.

Amita Bhose, *Eminescu și India*, Iași 1978, in *Cahiers roumains d'études littéraires* 1 (1979), pp. 131-133.

A. Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Cluj-Napoca 1980, in *Limbă și literatură* 1 (1981), pp. 158-162.

“Hermeneutica între artă și știință la Mircea Eliade” [“Hermeneutics between art and science in Mircea Eliade”], *Viața românească* 24 (1981), 6, pp. 80-81 (review of A. Marino's *Hermeneutica lui Mircea Eliade*).

## INDEX OF AUTHORS

- Abhinavagupta: 87; 102; 150  
 Abhyankar, K. V.: 81+n3  
 Abraham, S.: 113n35  
 Aelianus, Claudius: 48n227  
 Al-George, S.: 7- 9; 15; 129n28  
 Allen, W. S.: 81+n2; 82n5; 83n12; 89n3  
 Andersson, J. G.: 60n42  
 Aniruddha: 52n251  
 Arbman, E.: 21n26,39; 22n42  
 Archelaus Rex: 48n227  
 Aristotle (Aristote): 71; 73; 91; 106; 118; 133-135; 137  
 Aufrecht, Th.: 32n131  
 Avalon, A. (J. G. Woodroffe): 40n174; 41n180  
 Aymonier, É.: 45n209  
  
 Bach, E.: 113n36; 123n11  
 Bacot, J.: 84n19; 103+n19,21  
 Barth, A.: 36n151; 37+n162; 44n201  
 Benveniste, É.: 18n7; 19n8; 28n102  
 Bercea, R.: 8n2; 9  
 Bergaigne, A.: 19+n9; 28n100  
 Berthelot, R.: 23n52  
 Bhandarkar, R. G.: 47n222  
 Bhartṛhari: 93; 102; 127; 137; 138  
 Biardeau, Madeleine: 33n138; 36n149; 118+n59; 127n17;  
     128n26  
 Blaga, L.: 149; 151-153  
 Bloomfield, L.: 89+n1; 94+n31  
 Bloomfield, M.: 21n38  
 Bocheński, I. M.: 118+n58  
 Böhlingk, O.: 25; 74+n3; 76; 77+n23,24; 109; 110n19;  
     112; 116; 127+n19  
 Bossert, H. Th.: 60n41  
 Boulnois, J.: 42n188; 43n193,198; 58n23; 59n34  
 Brâncuși, C.: 152; 153  
 Breloer, B.: 49; 50n237  
 Brunner (-Lachaux), Hélène: 40n177; 41n184  
 Buddhaghosa: 38; 39n170; 40; 44  
 Buiskool, H. E.: 96n44  
 Burnouf, E.: 37+n161; 62+n58,59; 63n61  
  
 Caland, W.: 43n195; 46+n212,214; 58+n26,27; 59n32  
 Candra(gomin): 103; 109  
 Candrakīrti: 82n4; 138  
 Cardona, G.: 85n3; 90n12; 99+n2; 102+n16; 126+n10; 129+n30  
 Carnap, R.: 119+n61  
 Carpenter, J. Estlin: 40n177  
 Casal, Geneviève.: 46n212  
 Casal, J.-M.: 46n212  
 Cassirer, E. A.: 88n22; 138  
 Chakravarti, P. Ch.: 77+n31; 79; 102n15; 111n28; 114n41  
 Charpentier, J.: 18n4; 19n8; 38+n163  
  
 Chavannes, Éd.: 45n211; 62n60  
 Chomsky, N.: 102+n18  
 Chrysippus: 106  
 Cœdès, G.: 60+n45  
 Cohen, M.: 60; 61n46  
 Colas, G.: 16n3  
 Colebrooke, H. T.: 62+n59  
 Collinder, B.: 85n1; 87; 89n3  
 Combaz, G.: 59; 60+n36,39; 64  
 Coomaraswamy, A. K.: 15+n1; 16; 22n47; 25n72; 29n113;  
     41n180; 61+n52; 65; 66  
 Courtright, P. B.: 47n222  
 Crooke, W. : 43n194-196,198; 44n199; 46n219,220; 48;  
     49n231; 57n19; 58n22-24  
 Csoma de Kőrös, A.: 62+n58  
  
 Dalton, E. T.: 49  
 Danielsson, O. A.: 127  
 Delbrück, B.: 77+n26  
 Denès, L.: 60n42  
 Deshpande, M. M.: 7n1  
 Deussen, P.: 20+n19; 22n48; 23n57; 25+n69; 30n114; 35+n148  
 Diez, E.: 62+n53,56  
 Dignāga : 82n4; 122  
 Diodorus Cronus: 106  
 Dionysius the Areopagite: 138  
 Dionysius Thrax: 114  
 Dumézil, G.: 18n6; 28n94,95,98,103  
 Dumitriu, A.: 122n3  
 Durkheim, É.: 37+n158  
  
 Eggeling, J.: 32n131  
 Eliade, M.: 2; 23n53; 35; 36n149,150; 49n231; 58n22; 88n23;  
     138; 151-153  
 Eminescu, M.: 148+n2; 151; 152  
 Esenin, S. A.: 145  
 Ewing, A. H.: 20n17  
  
 Faddegon, B.: 74+n5; 77-n27; 86n10; 114+n41  
 Falk, Maryla: 23n53; 93n22  
 Fick, A.: 34n142  
 Filliozat, J.: 20-n17,20,23; 21n24; 22; 23-n49,51-53;  
     34n142; 39n173; 40n174  
 Formichi, C.: 23+n50  
 Foucher, A.: 61+n52; 63n61; 65; 118+n56  
 Fourquet, J.: 79n44  
 Frazer, J. G.: 47-n221,222  
 Frei, H.: 89+n2; 94-n34,35  
 Frenkian, A. M.: 93n27  
  
 Gairola, C. K.: 55+n1; 60+n37; 61-n48,51; 62n55  
 Gangoly, O. C.: 62+n54

- Gauḍapāda: 51  
 Ghate, V. S.: 51<sub>n245</sub>; 52<sub>n249</sub>  
 Giedion Welcker, Carola: 152  
 Glasenapp, H. von: 44<sub>n202</sub>; 64  
 Godel, R.: 94<sub>n35,36</sub>  
 Goethe, J. W.: 88<sub>n22</sub>  
 Gonda, J.: 19<sub>n10</sub>; 23<sub>n56</sub>  
 Gopālakrishnāyā, D.: 41<sub>n180</sub>  
 Goudriaan, T.: 41<sub>n181</sub>  
 Granet, M.: 45<sub>n211</sub>; 47<sub>n225</sub>  
 Grassmann, H.: 20<sub>n18</sub>  
 Groot, J. J. M. de: 39<sub>n173</sub>; 45<sub>n210</sub>  
 Gundert, H.: 38<sub>n163</sub>  
 Gupta, Sanjukta: 41<sub>n181</sub>  
  
 Haradatta: 127  
 Hartmann, N.: 93<sub>n27</sub>  
 Henry, V.: 49<sub>n231</sub>; 115<sub>n46</sub>  
 Herder, J. G.: 151  
 Hérodote: 48<sub>+n226,227</sub>  
 Hertz, R.: 44<sub>+n204</sub>; 45<sub>+n205,206,209</sub>; 47<sub>n223</sub>; 50<sub>n241</sub>  
 Hilka, A.: 56<sub>n9</sub>  
 Hillebrandt, A.: 19<sub>n8</sub>; 28<sub>n103</sub>; 34<sub>n142</sub>; 49<sub>+n236</sub>  
 Hiuan-tsang (Xuanzang): 63  
 Hjelmslev, L.: 83<sub>+n11,17</sub>; 86<sub>n8</sub>; 95<sub>+n38-40</sub>; 100<sub>+n8</sub>; 101<sub>+n12</sub>  
 Hoens, D. J.: 41<sub>n181</sub>  
 Hoffmann, H.: 59<sub>n35</sub>  
 Hopkins, E. W.: 23<sub>n55</sub>; 26<sub>n78</sub>; 28<sub>n97</sub>  
 Hubert, H.: 36<sub>+n154,156</sub>; 37<sub>+n157</sub>; 101<sub>+n13</sub>  
 Hummel, S.: 59<sub>n35</sub>  
 Hutton, J. H.: 58<sub>n23</sub>  
  
 Ingalls, D. H. H.: 110<sub>+n17</sub>; 118<sub>+n57</sub>; 121<sub>n2</sub>  
  
 Jacobi, H.: 19<sub>n8</sub>; 110<sub>+n21</sub>; 118<sub>n57</sub>; 123<sub>n9</sub>  
 Jakobson, R.: 86<sub>+n13,14</sub>  
 Jayāditya : 74  
 Jean, Ch.: 60<sub>n42</sub>  
 Jolly, J.: 23<sub>n54</sub>  
  
 Kane, P. V.: 46<sub>n216</sub>  
 Kant, I.: 135  
 Katre, S. M.: 126<sub>+n7</sub>  
 Kātyāyana: 73; 75; 76; 78; 90<sub>+n12</sub>; 108; 109; 113; 125; 130  
 Keith, A. B.: 39<sub>n170</sub>; 44; 49<sub>+n233</sub>; 52<sub>n252</sub>; 78<sub>n37</sub>  
 Kern, H.: 63<sub>n61</sub>  
 Khan, T.: 59<sub>n31</sub>  
 Kirfel, W.: 38<sub>n163</sub>  
 Kroll, W.: 34<sub>n142</sub>  
 Kruijt (Kruyt), A. C.: 45<sub>n207,208</sub>; 60<sub>n44</sub>  
 Kullūka: 34<sub>n144</sub>  
 Küsters, P. M.: 60<sub>n43</sub>  
  
 La Vallée Poussin, L. de: 37<sub>n160</sub>; 38<sub>+n165,166</sub>; 39<sub>n170,173</sub>; 44<sub>n201</sub>; 46<sub>+n216,217</sub>; 53<sub>n260</sub>; 63<sub>n62</sub>  
 Lacombe, O.: 53<sub>n258</sub>; 92<sub>n19</sub>  
 Lévi, S.: 18<sub>n1</sub>; 32<sub>n131</sub>; 63  
 Lévi-Strauss, C.: 87<sub>-n17</sub>; 88<sub>n21</sub>; 100<sub>+n9,10</sub>  
 Lévy-Bruhl, L.: 43<sub>n197</sub>; 44<sub>n200</sub>; 45<sub>n206</sub>; 60<sub>n43</sub>  
 Lewis, C. I.: 106  
  
 Liebich, B.: 74<sub>+n4</sub>; 77<sub>+n25</sub>; 78<sub>n34</sub>; 87<sub>n15</sub>; 89<sub>+n4</sub>; 93<sub>n23</sub>; 99<sub>+n3</sub>; 116<sub>n49</sub>; 133<sub>+n1</sub>  
 Leibniz, G. W. von: 117  
 Lyall, A. C.: 44<sub>n199</sub>  
  
 Macdonell, A. A.: 18<sub>n3</sub>; 20<sub>n19</sub>; 28<sub>n96</sub>; 46<sub>n212,216</sub>  
 Machek, V.: 19<sub>n8</sub>  
 Mackay, E.: 59<sub>n31</sub>  
 Mādhava: 93  
 Malamoud, Ch.: 16<sub>n4</sub>; 33<sub>n138</sub>; 36<sub>n149</sub>  
 Malmberg, B.: 84<sub>n20</sub>; 85<sub>n2</sub>; 90<sub>+n11</sub>  
 Marshall, J.: 59<sub>n31</sub>; 65  
 Maspero, H.: 45<sub>n210</sub>; 103<sub>+n19,20</sub>  
 Masson-Oursel, P.: 53<sub>+n257</sub>; 78<sub>+n41</sub>; 118<sub>+n54</sub>  
 Mauss, M.: 36<sub>+n154,156</sub>; 37<sub>+n157</sub>; 101<sub>+n13</sub>  
 Mayrhofer, M.: 25<sub>n67</sub>; 61<sub>n47</sub>  
 Medhātithi: 34<sub>n144</sub>; 49<sub>n236</sub>  
 Meek, C. K.: 43<sub>n197</sub>; 60<sub>n43</sub>  
 Mégasthène: 48<sub>+n227</sub>  
 Meier, G. F.: 89<sub>+n3</sub>  
 Meillet, A.: 90<sub>+n9</sub>  
 Mendeleev, D. I.: 95  
 Milarepa: 152  
 Minard, A.: 18<sub>n1</sub>; 115<sub>n47</sub>  
 Misra, V. N.: 111<sub>n26</sub>; 122<sub>+n7</sub>; 123<sub>n10</sub>  
 Modigliani, E.: 47<sub>n221</sub>  
 Monier-Williams, M.: 58<sub>n24,25</sub>  
 Morris, Ch. W.: 105<sub>n3</sub>  
 Motilal, B. K.: 121<sub>n2</sub>; 122<sub>+n5</sub>  
 Mouloud, N.: 88<sub>n24</sub>  
 Muir, J.: 32<sub>n131</sub>  
 Müller, F. Max: 19<sub>n9</sub>  
 Müller, R. F. G.: 53<sub>n255</sub>  
 Mus, P.: 20<sub>+n22</sub>; 22<sub>n47</sub>; 23<sub>+n53,57</sub>; 25<sub>+n71</sub>; 28<sub>+n99,104,106</sub>; 29<sub>n107</sub>; 44<sub>+n203</sub>; 62<sub>+n57</sub>; 91<sub>n16</sub>  
  
 Nāgārjuna: 138  
 Nāgojībhāṭṭa (Nāgeśa): 111; 123; 128  
 Novalis, Fr.: 138; 150; 151  
  
 Oberhammer, G.: 32<sub>n127</sub>; 37<sub>n157</sub>  
 Ockham, William of: 122  
 Ojihara, Y.: 88<sub>n19</sub>; 91<sub>n14</sub>; 127<sub>n20</sub>; 129<sub>+n27</sub>  
 Oldenberg, H.: 20<sub>n19</sub>; 21<sub>n39</sub>; 44<sub>n201</sub>; 46<sub>+n213</sub>; 51<sub>n242</sub>; 53<sub>n254</sub>  
 Oltramare, R.: 39<sub>n169,172</sub>  
 Oman, J. Campbell: 49<sub>n231</sub>  
  
 Padoux, A.: 82<sub>n6</sub>; 93<sub>n22</sub>  
 Pandit, M. D.: 89<sub>+n6</sub>; 94<sub>+n31,33</sub>  
 Pāṇini: 52<sub>+n247</sub>; 71; 73-78<sub>+n34</sub>; 79; 85; 86<sub>+n9</sub>; 89<sub>+n3,5</sub>; 90<sub>+n12</sub>; 91-96<sub>+n46</sub>; 99-103; 105-117<sub>+n50</sub>; 118; 119; 121-129; 131; 133-135; 144  
 Patañjali: 73; 75; 76; 78; 79<sub>n43</sub>; 81; 83; 86; 90<sub>+n12</sub>; 91; 94; 95; 108-111; 113; 114<sub>+n41</sub>; 115; 117; 121; 123; 125; 127-131; 133; 134  
 Paudler, F.: 48<sub>n227</sub>  
 Philo: 106  
 Plato (Platon): 88; 92<sub>+n19</sub>; 150  
 Pline l'Ancien: 48<sub>n227</sub>  
 Poe, E. A.: 148  
 Pomponius Mela: 48<sub>n227</sub>  
 Porphyre: 92<sub>n19</sub>

- Portman, M. V.: 43n195; 45n209  
 Pound, E.: 152  
 Prabhākara : 128  
 Praśastapāda: 92n19  
 Prantl, C.: 106  
 Preti, G.: 106n5  
 Przyłuski, J.: 37+n159; 38-n164,165; 43; 49n232,234; 57n18; 63n62; 91n16  
 Quinte-Curce (Quintus Curtius Rufus): 49n232  
 Radhakrishnan, S.: 92n19  
 Regnaud, P.: 18n1; 20n23  
 Reichenbach, H.: 107n7  
 Renou, L.: 16; 18n7; 19n8; 21n30; 23n53; 25n74; 28n102; 32n129; 42n190; 52+n247; 55n2; 59n34; 73n1; 74+n2; 77+n28-30; 78n41; 82+n8,10; 85n3; 86n9; 87n15; 88n19; 89; 90n10,12; 91+n14,15; 92n21; 99+n4,5; 105+n2; 109; 110-n22; 112+n30; 114+n40; 115+n44; 116+n48,49; 119n60; 121n1; 125+n2; 127+n16,20; 128n23,25; 129+n27,29  
 Rhys Davids, T. W.: 25n69; 46n218  
 Ricœur, P.: 138  
 Riemschneider, Margarete: 60+n40  
 Rivers, W. H. R.: 46n215  
 Rocher, Rosane: 7n1; 99  
 Rönnow, K.: 19+n10  
 Rosenberg, O.: 53n256; 54n261  
 Roșu, A.: 7; 9; 16; 52n251; 53n255; 93n22  
 Roth, R.: 25  
 Ruegg, D. S.: 85n3; 90n12; 94n32; 102n15  
 Russel, B.: 106  
 Rydh, H.: 60n42  
 Śākaṭāyana: 78  
 Śālikanātha: 53  
 Sandmann, M.: 102-n17  
 Śaṅkara: 23n55; 25+n68; 26n77,78; 34n142; 52-n250,252; 53n260; 55n3; 91n16; 92n19; 93+n26; 127; 129+n36; 138; 139  
 Saussure, F. de: 87+n16; 89+n3; 94+n35,37; 100+n7; 101; 112n31; 144  
 Scharfe, H.: 115+n45; 126+n9,11; 127n13,14  
 Schayer, St.: 118+n55  
 Schmithausen, L.: 53n253  
 Schopenhauer, A.: 78  
 Schrader, O.: 48n227  
 Senart, É.: 25+n70; 26n77; 27n91; 51n242; 55n3  
 Serrus, Ch.: 115+n42  
 Sextus Empiricus: 105n1; 106+n4; 124n13  
 Siertsema, Bertha: 83n11  
 Sköld, H.: 78n34  
 Skurzak, L.: 49+n235  
 Song Yun: 62  
 Sovani, V. V.: 51n244  
 Speijer, J. S.: 113-n39  
 Śrīdhara : 53  
 Staal, J. F.: 91n16; 113+n35; 122-n4; 125+n3,4; 126+n6,8; 127-n18; 129-n37; 130+n39,43,48; 131  
 Stcherbatsky, Th.: 82n4; 110n16; 121n2; 122+n6  
 Stern, Ph.: 78n41  
 Strabon: 48+n227  
 Taylor, J.: 48+n230  
 Teodoreanu, I.: 148+n3  
 Tesnière, L.: 112n34  
 Thieme, P.: 38+n167; 78n34; 85n3; 90n10,12; 125+n1  
 Thomas Aquinas (Thomas d'Aquin): 138; 150  
 Thomaschek, W.: 48n227  
 Thonmi Sambhoṭa: 83; 103  
 Tiwari, J. N.: 43n195  
 Trilocana: 53  
 Trubetzkoy, N. S.: 96+n45  
 Tse-ring-ouang-gyal (Che riñ dbaṅ rgyal): 59n34  
 Uvaṭa: 81+n1  
 Vācaspati(miśra): 51+n243; 53  
 Vāmana: 74  
 van Velze, J. A.: 56n9  
 Varāhamihira: 48n228  
 Varenne, J.: 16+n5  
 Vendryes, J.: 82n9  
 Vidyabhusana, S. Ch.: 118n53  
 Vijñānabhikṣu: 52+n246,248  
 Wackernagel, J.: 78n32,33,37  
 Wang-Toutain, Françoise: 63n62  
 Weber, A.: 83n18; 93n22; 151  
 Whitney, W. D.: 24n66; 57; 58n27  
 Wilford, F.: 48n228  
 Willman-Grabowska, Helena de: 20n19; 22n41; 32n131; 78n41  
 Winternitz, M.: 39n172  
 Wright, G. H. von: 126+n5; 127+n15; 128n24; 129n35; 130+n38  
 Yāska: 26n76; 42; 55; 78-n34  
 Zimmer, H.: 41n181,183

# INDEX OF SANSKRIT AND PĀLI TEXTS WITH INDEX LOCORUM

(Devanāgarī alphabetical order)

*Agnipurāṇa*: 40n177

*Atharvaveda (AV)*: 19n14; 20; 21n25,39; 24+n62,66; 25+n73;  
26+n76; 29n108; 34n141; 35; 42; 46; 49; 55; 56n7; 57;  
58n27; 82n10; 90n12

|       |   |       |                       |
|-------|---|-------|-----------------------|
| IX    | 4 | 6     | 57+n13                |
| X     | 2 | 6     | 23n56                 |
|       |   | 31    | 23n55                 |
|       | 8 | 9     | 26n76; 42+n190; 55+n2 |
|       |   | 43    | 23n55                 |
| XI    | 8 | 18    | 25n74                 |
|       |   | 30-32 | 25+n75                |
| XIII  | 1 | 13    | 34n141                |
| XVIII | 2 | 5     | 26n78                 |

*Abhidharmakośa*: 54n261

*Amṛtabindūpaniṣad*: see *Brahmabindūpaniṣad*

*Arthaśāstra*: 43n195

*Aṣṭādhyāyī (Pāṇ)*: 73; 74n6; 76; 79n42,43; 90; 94-96;  
99; 105; 107; 109; 123; 125; 127-130; 133

|     |   |     |              |
|-----|---|-----|--------------|
| I   | 1 | 44  | 129          |
|     |   | 60  | 93           |
|     |   | 62  | 95; 117      |
|     |   | 66  | 111          |
|     | 2 | 65  | 96n46        |
|     | 4 | 2   | 111; 130+n42 |
|     |   | 14  | 85; 92       |
|     |   | 23  | 110n190      |
|     |   | 84  | 115          |
|     |   | 85  | 116-117      |
|     |   | 90  | 116          |
| II  | 1 | 14  | 116          |
|     |   | 15  | 116          |
|     |   | 16  | 116          |
|     | 3 | 1   | 75; 110n18   |
|     |   | 21  | 116          |
|     |   | 23  | 117          |
|     |   | 37  | 108; 123     |
|     |   | 38  | 112          |
|     |   | 46  | 75-n9        |
|     | 4 | 82  | 92           |
| III | 2 | 126 | 113          |
|     | 3 | 8   | 105          |
|     |   | 139 | 108          |
|     |   | 144 | 110n20       |
|     |   | 145 | 112n32       |
|     |   | 156 | 108          |

|   |   |     |             |
|---|---|-----|-------------|
|   | 4 | 117 | 110-111+n24 |
| V | 1 | 115 | 91          |
|   | 2 | 93  | 52+n247     |

*Āpastambaśrautasūtra (ĀŚS)*: 56n11

|    |    |   |        |
|----|----|---|--------|
| II | 21 | 7 | 58+n27 |
|----|----|---|--------|

*Īsopaniṣadbhāṣya* (Śaṅkara) 4: 25n68

*Upaniṣad*: 16; 20; 21+n39; 22; 25; 26; 28; 35; 53n254;  
101; 150

*Ṛkprātisākhya*: 83; 121

|       |    |        |
|-------|----|--------|
| XVIII | 32 | 83+n13 |
|-------|----|--------|

*Ṛkprātisākhyabhāṣya* (Uvaṭa) I, 6: 81+n1

*Ṛgveda (RV)*: 18+n5; 19+n9,14; 20+n18; 21+n39; 27; 28;  
33n134; 46; 49; 57; 82; 92; 99 (see also *Puruṣasūkta*)

|      |     |    |        |
|------|-----|----|--------|
| I    | 1   | 2  | 25     |
|      | 164 | 18 | 25     |
| III  | 47  | 3  | 19n11  |
| IV   | 22  | 3  | 18n5   |
| V    | 35  | 1  | 19n12  |
| VIII | 3   | 6  | 28n101 |
|      | 6   | 5  | 28n101 |
| X    | 114 | 8  | 92n21  |

*Āitareyabrāhmaṇa (AB)*: 18n2; 19; 24+n61; 28+n105;  
29n110,111; 33n136; 35

|      |    |       |              |
|------|----|-------|--------------|
| I    | 5  | 16-18 | 19n14        |
| II   | 3  | 9     | 33n136       |
|      | 17 | 1     | 19n16        |
|      | 30 | 5     | 56n6         |
|      | 36 | 4     | 25n73        |
| III  | 3  | 1     | 26n78        |
|      | 16 | 1     | 26n81        |
|      | 29 | 3     | 21n36; 26n80 |
|      |    | 4     | 26n80        |
| IV   | 21 | 1     | 92n21        |
| VI   | 2  | 1     | 19n16        |
| VII  | 12 | 5     | 32+n126      |
|      | 13 | 8     | 27n84        |
|      | 16 | 9     | 18n2         |
| VIII | 3  | 3     | 19n14        |
|      | 12 | 5     | 19n13        |

*Aitareyāranyaka (AĀ)*: 24n64; 28n105; 32n130; 36n152

|     |   |   |    |       |
|-----|---|---|----|-------|
| II  | 3 | 6 | 14 | 82+n7 |
| III | 2 | 1 | 1  | 21n30 |

*Aitareyopaniṣad (AU)*: 26n78,82; 27; 53n260

*Aitareyopaniṣadbhāṣya* (Śaṅkara) II, 1: 53n260

*Kāthopaniṣad (KāthU)*: 24; 43; 53n259

|   |   |       |
|---|---|-------|
| V | 1 | 23n55 |
|   | 3 | 26n78 |

*Kāthopaniṣadbhāṣya* (Śaṅkara) V, 3: 25n68

*Kalpasūtra*: 58

*Kātyāyanaśrautasūtra (KŚS)*: 56n11; 57n15

*Kāśikāvṛtti (KV)*: 73; 94; 129

|    |   |    |        |
|----|---|----|--------|
| I  | 1 | 56 | 91n17  |
|    |   | 60 | 94+n28 |
|    |   | 63 | 96n44  |
|    | 4 | 23 | 74n8   |
| II | 3 | 38 | 112n29 |

*Kauśikasūtra*: 49n231

*Kauṣītakibrāhmaṇa (KB)* VII, 4: 25n73

*Kauṣītakyupaniṣad (KauṣU)*: 21n29,31,32; 22n40,44; 24+n64; 26n78; 31n121; 32; 34; 36n152; 43

|    |    |            |
|----|----|------------|
| II | 1  | 32+n128    |
|    | 3  | 26n78      |
|    | 5  | 32+n130    |
|    | 15 | 34-35+n146 |

*Gopathabrāhmaṇa (GB)*: 21n38

|    |   |    |        |
|----|---|----|--------|
| II | 2 | 14 | 33n133 |
|----|---|----|--------|

*Gauḍapādabhāṣya ad Sāṃkhyakārikā* 29: 51

*Chāndogyaopaniṣad (ChU)*: 21n28,29,31; 24+n64,65; 25n70; 27+n88,91,92; 29n110; 31; 36n152

|     |      |        |         |
|-----|------|--------|---------|
| I   | 2    | 9      | 27+n87  |
|     | 8    | 4      | 27n85   |
| III | 13   | 1      | 26n78   |
|     | 16   | 4      | 26n79   |
|     |      | 6      | 26n80   |
| V   | 1    | 15     | 24+n64  |
|     | 18   | 1      | 25n73   |
|     | 19   | 1      | 31+n120 |
|     |      | 2      | 27+n92  |
|     | 19,2 | — 23,2 | 31+n123 |
|     | 24   | 2-4    | 33n132  |
| VI  | 5    | 4      | 27n85   |

*Chandogyaopaniṣadbhāṣya* (Śaṅkara)

|     |    |   |       |
|-----|----|---|-------|
| III | 13 | 1 | 26n78 |
|-----|----|---|-------|

*Jaiminīyabrāhmaṇa (JB)*: 19n16; 26n81; 33+n135; 35

|     |               |
|-----|---------------|
| 8   | 26n78; 34n140 |
| 14  | 25n73         |
| 98  | 56n6          |
| 119 | 30-31+n119    |
| 124 | 33            |

*Jaiminīyopaniṣadbrāhmaṇa (JUB)*: 21n37; 28+n106

|   |    |   |       |
|---|----|---|-------|
| I | 14 | 2 | 25n73 |
|---|----|---|-------|

*Tantra*: 58; 101

*Tantrasāra*: 87; 102

*Tarkasamgraha*: 109; 124n12

*Taittirīyaprātiśākhya*: 82n5

|     |   |        |
|-----|---|--------|
| XXI | 1 | 83+n16 |
|-----|---|--------|

*Taittirīyabrāhmaṇa (TB)*: 26n82

|    |   |   |   |      |
|----|---|---|---|------|
| II | 8 | 8 | 3 | 7n84 |
|----|---|---|---|------|

*Taittirīyasamhitā (TS)*: 21n38; 25n73; 28; 33; 35

|     |   |    |     |                        |
|-----|---|----|-----|------------------------|
| II  | 5 | 11 | 4-5 | 33n139                 |
| VI  | 1 | 4  | 5   | 26n78; 30+n116; 33n137 |
|     | 4 | 4  | 4   | 15                     |
| VII | 4 | 9  | 1   | 33n137                 |

*Taittirīyopaniṣad (TU)*: 24n65; 27n85

*Tribhāṣyaratna*: 82n5

*Dhammapada*: 55n4

*Nirukta (Nir)*: 26n76; 29n108; 43n192; 55n4; 78n36

|     |   |        |
|-----|---|--------|
| I   | 1 | 78+n35 |
| VII | 5 | 28n95  |

*Nyāyabodhinī* 13: 109+n13,14; 124n12

*Nyāya(sūtra)bhāṣya* (Vātsyāyana): 52n251

|   |   |   |      |         |
|---|---|---|------|---------|
| I | 1 | 3 | init | 113+n38 |
|---|---|---|------|---------|

*Purāṇa*: 28

*Puruṣasūkta*: 23; 33n134

*Pratijñāsūtra*: 90n12

*Praśnopaniṣad (PrU)*: 21n31,34,35,37; 22n40; 24n64; 26n78; 27n86; 32n130; 36n155

|    |   |               |
|----|---|---------------|
| IV | 2 | 26n78         |
|    | 3 | 23n55; 30n117 |

*Praśnopaniṣadbhāṣya* (Śaṅkara)

|    |   |       |
|----|---|-------|
| IV | 2 | 25n68 |
|    | 3 | 23n55 |

*Prasannapadā* (Candrakīrti) V, 4: 82n4

*Prātiśākhya*: 81; 90n12

*Bṛhatsamhitā*: 48n228

*Bṛhadāranyakopaniṣad (BĀU)*: 21n27-29,31-33,35; 22n40,45,46; 24n64; 25+n70; 26+n79; 27+n86,93; 30n114; 34; 35; 42; 46; 52; 55; 57n16

|     |   |    |                        |
|-----|---|----|------------------------|
| I   | 5 | 17 | 35+n147                |
| II  | 1 | 17 | 22n43                  |
|     |   | 20 | 22n44                  |
|     | 2 | 1  | 34+n143                |
|     |   | 3  | 26+n77; 42-n191; 55+n3 |
|     | 5 | 15 | 22+n44                 |
| III | 9 | 4  | 26n79                  |

|                                                                                                         |         |       |                         |    |         |        |      |           |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|-------|-------------------------|----|---------|--------|------|-----------|
| IV                                                                                                      | 3       | 7     | 22n43                   | 57 |         |        | init | 83+n14    |
|                                                                                                         | 4       | 24    | 27n85                   | 60 | after   | vt     | 4    | 94n29     |
| V                                                                                                       | 9       | 1     | 25n73; 27n91            | 62 |         |        | init | 95+n42    |
|                                                                                                         | 12      | 1     | 27+n93                  |    |         |        |      | 117+n51   |
| VI                                                                                                      | 1       | 14    | 27+n88,89               |    | after   | vt     | 9    | 96n43     |
|                                                                                                         | 4       | 24    | 34+n145                 |    | after   | vt     | 14   | 90+n7     |
| <i>Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya</i> (Śaṅkara)                                                             |         |       |                         |    |         |        |      |           |
| I                                                                                                       | 3       | 7     | 25n68                   | 2  | 30      |        | init | 83n15     |
|                                                                                                         |         | 18    | 25+n68; 52+n250         |    | 65      |        |      | 96n46     |
|                                                                                                         | 5       | 3     | 52n252                  | 4  | 2       |        | init | 130n45    |
| II                                                                                                      | 4       | 9     | 93n26                   |    |         |        | vt   | 130+n46   |
| <i>Bodhicaryāvatāra</i> : 39n170                                                                        |         |       |                         |    |         |        |      |           |
| <i>Brahmakarma</i> : 61                                                                                 |         |       |                         |    |         |        |      |           |
| IV                                                                                                      | 2       |       | 57+n20                  | 23 |         | after  | vt   | 130+n47   |
|                                                                                                         |         |       |                         | 83 |         | after  | vt   | 131n49    |
| <i>Brahmabindūpaniṣad</i> : 55n4                                                                        |         |       |                         |    |         |        |      |           |
|                                                                                                         |         |       |                         | 84 |         |        | init | 131n50    |
| <i>Brahmasūtra</i> I, 3, 28: 93n25                                                                      |         |       |                         |    |         |        |      |           |
|                                                                                                         |         |       |                         |    |         | after  | vt   | 74n7      |
| <i>Brahmasūtrabhāṣya</i> (Śaṅkara) I, 1, 2: 129+n36; 130                                                |         |       |                         |    |         |        |      |           |
|                                                                                                         |         |       |                         |    |         | after  | vt   | 114+n41   |
| <i>Brāhmaṇa</i> : 18; 19; 20n19; 21+n39; 28; 30; 36; 44n201; 92                                         |         |       |                         |    |         |        |      |           |
|                                                                                                         |         |       |                         | 2  | 6       |        |      | 115       |
| <i>Bhagavadgītā</i> (BhG): 15; 30; 148                                                                  |         |       |                         |    |         |        |      |           |
| IV                                                                                                      | 26-27   |       | 30n115; 31n122; 32+n127 | 3  | 1       |        | vt   | 115+n43   |
| XV                                                                                                      | 14      |       | 30n118                  |    |         | after  | vt   | 78+n38    |
| <i>Bhāradvājagṛhyasūtra</i> II, 14: 59n32                                                               |         |       |                         |    |         |        |      |           |
|                                                                                                         |         |       |                         |    |         | after  | vt   | 78n40     |
| <i>Manubhāṣya</i> (Medhātithi) VI, 38: 49n236                                                           |         |       |                         |    |         |        |      |           |
|                                                                                                         |         |       |                         |    |         | vt     | 10   | 78+n39    |
| <i>Mayamata</i> : 21n30                                                                                 |         |       |                         |    |         |        |      |           |
|                                                                                                         |         |       |                         | 37 |         | vt     | 1    | 134n2     |
| <i>Mahānārāyaṇopaniṣad</i> : 16                                                                         |         |       |                         |    |         |        |      |           |
|                                                                                                         |         |       |                         |    |         | after  | vt   | 75n10     |
| <i>Mahānirvāṇatantra</i> (MNT): 41+n179,182; 42n185-187; 50n239; 57n18; 58n21                           |         |       |                         |    |         |        |      |           |
|                                                                                                         |         |       |                         |    |         | after  | vt   | 75n11,12  |
| III                                                                                                     | 52      |       | 40n175                  |    |         | vt     | 4    | 75n14     |
| V                                                                                                       | 95-97   |       | 40n176                  |    |         | after  | vt   | 75+n15    |
|                                                                                                         | 105     |       | 41n184                  |    |         |        |      | 75-76+n16 |
|                                                                                                         | 181     |       | 56n11                   |    |         | vt     | 5    | 75+n13    |
| VI                                                                                                      | 71-74   |       | 41+n182                 |    |         | vt     | 10   | 75+n17    |
|                                                                                                         | 92      |       | 41n180                  |    |         | vt     | 1    | 76+n17    |
|                                                                                                         | 178-181 |       | 41n178                  |    |         | after  | vt   | 109+n9    |
| VIII                                                                                                    | 240     |       | 50+n238                 |    |         | after  | vt   | 109+n12   |
|                                                                                                         | 248     |       | 50n239                  |    |         | vt     | 2    | 109n10    |
|                                                                                                         | 254     |       | 50n239                  |    |         | after  | vt   | 109+n11   |
| <i>Mahābhārata</i> (MBh): 29n112; 43n195 (see also <i>Harivaṃśa</i> )                                   |         |       |                         |    |         |        |      |           |
|                                                                                                         |         |       |                         | 46 |         | init   |      | 76n18     |
| XII                                                                                                     | 207     | 23cd  | 52n246                  |    |         |        |      | 76+n19    |
| <i>Mahābhāṣya</i> (MBh): 76n16; 79n43; 85n4,5; 86n7; 88n19,20; 90+n8,12; 91n16; 112; 121; 126; 129; 130 |         |       |                         |    |         |        |      |           |
|                                                                                                         |         |       |                         |    |         | vt     | 1    | 76n20     |
| <i>Paspaśāhnika</i>                                                                                     |         |       |                         |    |         |        |      |           |
|                                                                                                         |         |       |                         |    |         | vt     | 5    | 76n21     |
| ad <i>Śivasūtra</i>                                                                                     | 5       | after | vt                      | 14 | 21      | after  | vt   | 76+n22    |
| ad I                                                                                                    | 1       | after | vt                      | 7  | 128n25  | after  | vt   | 111n25    |
|                                                                                                         | 21      | after | vt                      | 1  | 110+n15 | after  | vt   | 134+n3    |
|                                                                                                         | 47      | after | vt                      | 1  | 112+n33 | after  | vt   | 95n41     |
|                                                                                                         | 51      | after | vt                      | 3  | 94n30   | vt     | 3    | 113n37    |
|                                                                                                         | 56      |       | vt                      | 12 | 90n13   | after  | vt   | 113+n37   |
|                                                                                                         |         |       | after                   | vt | 12      | 90n13  |      | 108n8     |
|                                                                                                         |         |       | vt                      | 13 | 91n14   |        |      |           |
|                                                                                                         |         |       | after                   | vt | 13      | 91+n14 |      |           |
| <i>Mahāyānasūtrālamkāra</i> : 39n169                                                                    |         |       |                         |    |         |        |      |           |
| <i>Māṇḍūkyakārikā</i> : 55n4                                                                            |         |       |                         |    |         |        |      |           |
| <i>Mānavadharmasāstra</i> (MDhŚ): 16; 31n122; 32n131; 34; 49; 50n240                                    |         |       |                         |    |         |        |      |           |
|                                                                                                         |         |       |                         |    |         |        |      |           |
| XII                                                                                                     | 91      |       | 34+n144                 |    |         |        |      |           |
| <i>Muṇḍakopaniṣad</i> (MuṇḍU): 21n31; 26n78; 27n85                                                      |         |       |                         |    |         |        |      |           |
| <i>Mṛgendrāgama</i> : 40n177                                                                            |         |       |                         |    |         |        |      |           |
| <i>Maitrīyupaniṣad</i> (MaitrU): 15; 16; 27n93; 28n104; 29n113; 30n117; 31n125; 32n126                  |         |       |                         |    |         |        |      |           |
|                                                                                                         |         |       |                         |    |         |        |      |           |
| VI                                                                                                      | 9       |       | 15                      |    |         |        |      |           |
|                                                                                                         |         |       |                         | 26 |         |        | 15   |           |



*Yajurveda*: 16; 29n113; 57; 82n10

*Raghuvamśa* XV, 77: 116n49

*Ramāyāṇa*: 48+n229

*Vākyapadīya* (VP): 93; 102n15

I 1 93n24

III 3 26 127+n17

*Vājasaneyiprātiśākhya* I, 99-101: 83n13

*Vājasaneyisaṃhitā* (VS): 26n76,77; 32; 36n155; 55n4; 57n15

XXXIV 55 32n129; 55n2

*Viṣṇupurāṇa*: 48n229

III 9 32 31n120

*Visuddhimagga*: 38; 39n168; 40

*Vetālapaṇcaviṃśatikā*: 43n195

*Veda*: 25; 34n142; 52; 82; 101

*Vaikhānasasmārtasūtra* (VSS): 16+n2; 29n113

V 8 34n144

*Vaitānasūtra*: 58n28

*Vaidikābharaṇa* I, 6: 82+n5

*Vaiśeṣikasūtra*: 52n251

*Śatapathabrāhmaṇa* (ŚB): 16; 19n16; 21-n27,37; 22n40,45; 24+n59-61; 25; 26n77,78; 27+n93; 28; 29n113; 31n124; 32+n131; 33n136; 34n143; 35; 46n212; 55; 56+n7,11; 57+n12,14-16; 58; 115n47

II 1 4 10 92n21

2 1 6 27+n84

3 2 3 25n73

III 3 4 21 33n137

4 2 6 22+n47

8 1 3 33+n133; 59n30

V 1 1 16 93n22

5 6 93n22

4 1 13 23+n58; 58+n29; 115n47

5 4 27 23+n58; 58+n29

VI 1 1 2 28n105

4 2 5 24n60

6 2 6 20n19

7 1 21 27n85

VII 3 1 45 21n24

5 1 16-19 27+n85

2 6 21-22+n40

21 93n22

X 1 1 10 27n85

3 3 6 21+n29

4 1 18 27+n86

4 2 29 33+n135

XI 2 6 13 31+n125

14 36+n153

6 3 7 26+n79

XIV 1 2 18 151

5 2 5 26n77; 55+n3

5 15 22+n44

*Śikṣāsamuccaya*: 39

*Śvetāśvataropaniṣad* (ŚvU) III, 18: 23n55

*Samyuttanikāya*: 53n260

*Samhitā*: 20; 26

*Saddharmapuṇḍarīka* XXII: 39+n171

*Sāmkhyakārikā*: 51

*Sāmkhyatattvakaumudī* (Vācaspatimiśra) 29: 51+n243

*Sāmkhyapravacanabhāṣya* (Vijñānabhikṣu)

II 18 52n248

19 52+n246

*Sāmkhyasūtra*

II 21 52

32 52n251

*Sāmaveda*: 57

*Sumaṅgalavilāsinī*: 39n170

*Sūtra*: 36; 39; 58

*Smārtasūtra*: 16n3

*Haṭhayogapradīpikā*: 56n10

*Harivaṃśa* 279, 14950: 29n112

# INDEX OF SANSKRIT AND PĀLI WORDS

(Devanāgarī alphabetical order)

*a-* (privative): 129  
*akṣara*: 82; 101  
*Agastya*: 59+n33  
*agni*: 15; 40; 49 / *Agni*: 25n73; 26n83; 29; 49  
*agnipraveśa*: 34n142  
*agnihotra*: 31n120; 32; 33; 35; 36  
*antaram* ~: 29; 32; 36  
*Aghorapanthi*: 49n231  
*aṅga*: 83; 86; 99  
*aṅgin*: 86  
*atiṇ*: 134  
*atidāna*: 37n157  
*atideśa*: 88n19  
*atijajana*: 37n157  
*ativyāpti*: 110; 121n2  
*atīta*: 49  
*adarśana*: 94  
*Aditi*: 57  
*adhikarāna*: 74; 79n43; 86; 102  
*adhidaivatam* / *adyātman*: 43; 55  
*adhivāsa(na)*: 40n177  
*adhyāropa*: 137  
*adhyāsa*: 137; 139  
*ana* ("breath"): 27n88  
*-ana* (suffix): 81  
*ananta*: 36; 150  
*ananya*: 139  
*anāpta*: 33  
*anirvacanīya*: 139  
*anu*: 114-117+n50  
*anumāna*: 95; 105; 109; 110; 117; 118; 121; 124  
*anuvṛtti*: 126  
*anusvāra*: 83  
*anta*: 110; 150  
*antarātman*: 150  
*antarikṣa*: 56  
*antaryāmin*: 22  
*anna*: 24; 27+n88,93; 30; 31; 41; 53  
*anya*: 135; 139  
*nyāpoha*: 135  
*invayavyāpti*: 109  
*invavasarga*: 112  
*invāhāryapacana*: 30  
*ip*: 40  
*pavāda*: 88; 91n16; 112

*apādāna*: 74; 86; 102  
*apāna*: 22-24; 30-32; 41; 50; 51  
*api*: 112  
*apoha*: 135  
*apradhāna*: 86; 133  
*abhi*: 114; 116  
*abhiṣeka*: 91n14  
*amita* / *mita*: 150  
*Amitābha*: 59; 63  
*arthajāti*: 137  
*arthamātra*: 103  
*arthaviśeṣaṇa*: 87  
*arhant*: 39  
*alātacakra*: 138  
*alpa*: 150  
*avagunṭhanamudrā*: 42  
*avayava* / *avayavin*: 86  
*avidyā*: 139  
*avyaya*: 85; 92  
*avyayībhāva*: 114; 116; 133  
*avyāpti*: 110; 121n2  
*aśvavadana*: 48+n228  
*AS-*: 110; 123; 126; 127  
*asat*: 96; 139  
*asambhava*: 110; 121n2; 131  
*asu*: 20n19; 25n67  
*asura*: 25n67  
*asthisamcayana*: 46n212; 58  
*aḥmākāra*: 40  
  
*-ā* (feminine suffix): 92  
*ākāśa*: 40  
*ātmaja*: 39  
*ātman*: 15; 16; 21n29,39; 22+n41-44; 25; 26; 30-32+n131; 33+n134; 34; 35; 40; 50-52; 139  
*ātmanepada*: 75; 76  
*ātmabhāvaniryātana*: 39+n170  
*ātmayajña*: 15; 16+n2; 17; 29+n113; 30-32; 34; 36; 50  
*ātmayajin*: 15; 16+n2,4; 29n113; 31; 32n131; 34+n144; 36  
*ātmāsamarpaṇa*: 39; 41  
*āditya*: 21; 29; 139 / *Āditya*: 26+n83; 29; 56; 57  
*Ādibuddha*: 59  
*ādeśa*: 85; 87; 90+n12; 91+n16; 97; 128  
*Ādyā Kālī*: 41  
*ābhimukhya*: 116

*āmaka(susāna)* (pāli): 46

*āyatana*: 23n56

*-āyana* (patronymic suffix): 96n46

Ārya: 18; 37

*āśamsā*: 108

*āhavanīya*: 30; 31

Indra : 17; 18+n2; 19+n8,9; 20; 25n73; 28+n105; 29; 52

Indravāyū: 28

*indriya*: 17; 19+n9,14; 20; 22n40; 23n56; 24+n66; 27; 29+n108; 34; 35; 41-43; 50-55; 59

*-iya*: 17

*iva*: 134

*iṣṭadevatā* / *-devī*: 41

*īśvara*: 102

*ukhā*: 56; 57

*utsarga*: 88; 91n16; 112; 126

*udāna*: 22-24; 31; 41; 50; 51

*udāharaṇa*: 117

*upacāra*: 137-139

*upacārabhūmi*: 138

*upapada*: 77

*upasaṃkhyāna*: 113

*upasarjana*: 86; 133

Umā: 64

*ūrj*: 27

*rtvij*: 36

*rṣi*: 18; 26n77; 29n108; 43; 44n201; 57

*eka*: 150

*ekaśeṣa*: 96n46; 117

*ojas*: 19+n10,14; 27

*aupacārika*: 137

*kapāla*: 56n8; 59; 61

*karaṇa*: 52; 74; 79n43; 86

*karoṭa*: 56n8

*kartr*: 74-77; 79; 86; 99; 101; 103

*kartrtva*: 79n43

*karmadhāraya*: 134

*karman*: 74; 76-78; 86; 99; 101

*karmapravacanīya*: 108; 114+n41; 116; 123

*karmasādhana*: 128

*karmendriya*: 40n174; 51

*kalaśa*: 56n11; 62

(pre-)kalaśa: 65; 66

Kalaśīsuta: 59n33

*kāraka*: 74-79+n43; 86; 87; 99-103

*kārya*: 96n44; 128; 131

*kāryin*: 128

*kāla*: 48n226

Kuṭaja: 59n33

*kuṭī*: 56n8

*kuṇḍaka*: 56n9

Kuṇḍadhāra: 56n9

*kumbha*: 56

*kumbhaka*: 56+n10

Kumbha-janman / -yoni / -saṃbhava: 59n33

Kumbheśvara: 56n9

*Kṛ*: 78

*kṛt*: 75; 134

*kratu*: 19+n14; 27

*kriyā*: 101; 138

*kriyātipatti*: 108

*kriyāviśeṣaṇa*: 86

*kṣetra*: 53

*kṣetrajña*: 29n112; 53

*kha*: 23; 59

*khakk(h)ara(ka)*: 63+n61

Gaṇapati (Gaṇeśa): 47

*gandha*: 38; 40

Gāṇapatya: 47

*gārhapatya*: 30

*guṇa*: 86; 96n44

*go*: 53n259

*gocara*: 53

*grāmadevatā*: 42; 58

*grāhaka* / *grāhya*: 53; 96

*ghaṇ*: 79

Ghaṭodbhava: 59n33

*cakra*: 39; 40n174; 41

*cakṣus*: 22; 24+n62; 26n83; 33n134

Candramas: 26n83

Cārvāka: 147

*cetanā*: 53n260

*jātaka*: 39

*jina* / Jina: 39+n170

*jīva*: 41

*jñānendriya*: 40; 51

*-ta* (participial suffix): 77

*tattva*: 40; 41n182; 50; 113; 139

*tattvanyāsa*: 41n182

*tatpuruṣa*: 133; 134

Tathāgata: 39; 62

*tanmātra*: 40

*tapasvin*: 16

*tiṇ*: 85; 92; 134

*tejas*: 19n14; 20; 40; 148

Taittirīya: 16

*toyatattva*: 40

Trika: 82n6

*-tva*: 118

Tvaṣṭar: 25; 57

*darśana*: 38; 101; 103

*Dāsa*: 18

*DIV*:- 52

*diś*: 56 / *Diś*: 26n83

*dīkṣā*: 33-n138; 34; 44n201

*dīkṣita*: 33

*Durgā*: 58n22

*deva*: 24-27n93; 29n108; 30; 52; 56

*devatā*: 25n70; 26

*devayajña*: 36

*devayājīn*: 15; 31; 36

*dyu*: 56

*dravya*: 40; 86

*drona*: 56n9

*dronakalaśa*: 56n7; 57

*dronastūpa*: 63n61

*dvandva*: 133; 134

*dvāraśākhā*: 152

*dharmakāya*: 63

*dhātu*: 134

*dhāraṇā*: 32n127

*dhīndriya*: 51

*dhyāna*: 32n127; 41

*na* (negative): 129

*nañ*: 134

*nañ-viśiṣṭa*: 134

*nañ-samāsa*: 134; 135

*navavitr̥ṇa*: 58

*nābhi*: 23

*nimitta*: 74; 86

*nimittin*: 86

*niyama*: 127

*niyoga*: 128

*nirvāṇa*: 138; 150; 153

*niṣkriya*: 50

*nyāya*: 144 / *Nyāya*: 110; 121n2

*Navya-Nyāya*: 118; 135

*pakṣa*: 121n2

*pañcāgni*: 16

*pañcīkaraṇa*: 42

*pañcendriya*: 24

*pada*: 92; 93; 96

*padasāmānādhikaraṇa*: 76

*paramātman*: 29n112; 40

*paramārthasat*: 138

*parasaptamī*: 111; 123; 128

*parasmaipada*: 75; 76

*pari*: 114; 116

*parikalpanā*: 138

*parinirvāṇa*: 65

*paribhāṣā*: 111; 113; 123; 128; 130; 134

*paribhāṣāsūtra*: 122; 130

*parivrājaka*: 35; 49 / *paribbājaka* (pāli): 50

*paryudāsa*: 134

*paryudāsapratīṣedha*: 129

*pātra*: 56n8,9; 62; 63+n62; 67

*pātrī*: 58n22

*pārivrājya*: 50

*Pāsupata*: 37n157

*puruṣa*: 21n39; 25; 26 / *Puruṣa*: 37

*puruṣamedha*: 49

*puruṣādaka*: 48

*PŪJ*:- 38-n163

*pūjā*: 36-38+n163; 39-44; 50; 51; 57; 58; 61; 64; 139

*audārikī* ~: 39n169

*bahih* ~: 40

*manasā* ~: 40

*sūkṣmā* ~: 39n169

*pūrnaghata*: 55; 58-62

*prthivī*: 40; 56

*poṭṭhabba* (pāli): 38

*paurvāparya*: 111

*prakṛti*: 40

*Prajāpati*: 28n104; 33; 34; 49; 57; 92; 93n22; 151

*prati*: 114; 116

*pratibhā*: 138

*pratilomam*: 152

*pratyakṣa*: 53

*pratyaya*: 117

*pratyayalopa*: 95

*pradakṣiṇa*: 58

*pradhāna*: 83; 86; 133

*prayojaka*: 74

*prasakta*: 85; 94; 128; 129

*prasaṅga*: 128; 131

*prasaṅgavant*: 85; 94

*prasajyapratīṣedha*: 129; 134

*prāṇa*: 15; 17; 20+n18,19; 21+n24,26,27,38; 22+n41-44;

23+n56; 24+n62; 25; 26+n77,83; 27; 28+n104,105;

29-31+n124; 32; 33+n134; 34-44+n201; 46; 50-53;

55-59; 139

*āsanyaḥ* ~: 21

*ekādaśaḥ* ~: 22

*madhya*(*ma*)*ḥ* ~: 21; 34+n143

*mukhyaḥ* ~: 21; 27

*prāṇapratīṣṭhā*: 41+n181; 51; 56

*prāṇasaṃvāda*: 24; 27; 52

*prāṇāgnihotra*: 16+n5; 17; 27n90; 29; 30+n114; 31; 35-

37; 39; 42; 44; 50

*prāṇāyāma*: 56

*prāptakāla*: 107

*bala*: 19n14

*balapati*: 19

*bahu*: 150

*bahuvrīhi*: 133; 134

*Buddha*: 38; 39-n170; 59; 61-63; 67; 147

*buddhi*: 41

*buddhīndriya*: 51

*Bodhisattva*: 39

*brahman*: 25; 32; 34n144; 35; 40; 41; 91n16; 92+n21;

93+n24; 102; 139; 150; 151 / *Brahman*: 57

*brahmarandhra*: 23

*brahmāṇḍa*: 152

- bhakti*: 37  
*bhājana*: 56n8,9  
*bhāva*: 78; 138  
*bhāvanā*: 39  
*bhāvasādhana*: 128  
*bhāṣya*: 73; 75; 76  
*bhikṣu*: 62  
*bhūtapūrva*: 91  
*bhūtaśuddhi*: 40+n177; 41  
*bhūtātman*: 15  
*bhūman*: 150  
*bhokṭṛ / bhogya*: 53  
  
*manas*: 20; 21+n38,39; 22+n40; 23n56; 24-26n83; 31; 33+n134; 34; 52+n251  
*Manu*: 16  
*mantra*: 41  
*marut*: 29 / *Marut*: 19; 26; 28+n105; 29  
*marman*: 49n231  
*mahat*: 40  
*mahattattva*: 40  
*mahābhiṣeka*: 18n2  
*Mahāsattva Sarvasattvapriyadarśana*: 39  
*mahāsāmānya*: 93  
*mahītattva*: 40  
*-mātra* (restrictive): 76  
*Mādhyamika*: 138; 150  
*māyā*: 138; 139; 150; 153  
*Māra*: 39n170  
*mithuna*: 152  
*Mīmāṃsā*: 127  
*mudrā*: 41+n180; 42  
  
*YAJ*:- 30  
*yajamāna*: 16; 36; 102  
*yajña*: 36; 37  
*yajñapātra*: 16  
*yatra / tatra*: 111  
*yadi*: 115n47  
*yantra*: 41; 42; 57  
*yuvan*: 96n46  
*yūpa*: 151  
*yoga*: 32n127; 93 / *Yoga*: 147  
*Yogācāra*: 138  
*yonī*: 59  
*yonikā*: 59n34  
  
*Rakṣas*: 57  
*raśmī*: 21  
*rasa*: 38; 40  
*rasnā*: 61  
*rudra*: 29 / *Rudra*: 26; 29; 56; 57  
*rūpa*: 38; 40  
  
*lakṣaṇa*: 86; 96n46; 105; 107-113; 115-117; 121-124; 127  
*Lakṣmī*: 61  
*lakṣya*: 86  
*lakṣyalakṣaṇavinirmukta*: 96  
*lat*: 113  
  
*liṅ*: 108; 126  
*liṅga*: 61; 64; 107; 109; 110; 121; 122  
*luk*: 96n44  
*lup*: 96n44  
*lṛṇ*: 108  
*lot*: 126  
*lopa*: 85; 89; 90; 93-97  
*laukika*: 103  
  
*-vat* ("like"): 91  
*Varuṇa*: 18  
*Vasu*: 56  
*vākya*: 101  
*vākyaārtha*: 138  
*vāc*: 22; 24; 26n83; 82; 92+n21; 101/ *Vāc*: 93  
*Vācaspati*: 93n22  
*vācyatā*: 127  
*vānaprastha*: 49  
*vāyu*: 40 / *Vāyu*: 26n83; 28+n105  
*vāyutattva*: 40  
*vāyubhūta*: 28  
*vārttika*: 73  
*vikalpa*: 129  
*vikāra*: 85; 90+n12  
*vijñāna / viññana* (pāli): 53n260  
*vidhāna*: 128  
*vidhi*: 126-128  
*vipratishedha*: 130; 131  
*vibhakti*: 77  
*vibhāṣā*: 129; 130  
*vivarta*: 93  
*viśiṣṭajñāna*: 135  
*viśeṣa*: 92n19; 93; 96n46  
*viśeṣaka*: 134  
*viśeṣaṇa*: 79; 86  
*viśeṣya*: 86  
*Viśvakarman*: 42n185; 56n11; 93n22  
*viśaya*: 31; 53  
*viśayasaptamī*: 111; 123; 127; 128  
*viśayin*: 53  
*Viṣṇu*: 29n112; 57; 139; 148  
*vihāra*: 139  
*vīryā*: 19+n14; 20; 27  
*vṛtti*: 51; 52n251  
*Vṛtra*: 19n9; 28; 56n7  
*Vṛtrahan*: 18  
*vṛddha*: 96n46  
*vṛddhi*: 96n44  
*Vedānta*: 51; 93; 138; 139; 147  
*Vaikhānasa*: 16n3  
*Vairocana*: 62  
*vaiśvānara*: 33 / *Vaiśvānara*: 58  
*vyakti*: 82n6  
*vyāṅgya*: 86  
*vy-ANJ*:- 81  
*vyāñjana*: 81-83n18; 84; 86; 95n40  
*vyatirekavyāpti*: 109  
*vyākaraṇa*: 129  
*vyāna*: 22-24; 30; 31; 41; 50; 51

*vyāpti*: 110; 121; 124

*śakti*: 39; 102

*śakra*: 19

*śacīpati*: 19

*śata*: 19

-*āṭṛṇṇa*: 58

-*āyus*: 19; 58

-*indriya*: 19; 24

-*kratu*: 19; 20; 24

-*tejas*: 19; 58

-*vitṛṇṇa*: 58

-*vīrya*: 19; 24; 58

*śatṛ*: 113

*śabda*: 40; 90; 93

*śabdajāti*: 137

*śabdatattva*: 93

*śabdabrahman*: 93; 101; 137; 138

*śabdānuśāsana*: 78; 93; 129

*śarīra*: 26n77; 55n3

*śākta*: 40

*Śākyamuni*: 147

*śānac*: 113

*śālāvaṃśa*: 21n30

*śāstra*: 52

*śikhara*: 62

*śiras*: 26n77; 55n3

*Śiva*: 64; 82n6

*śūnya*: 89; 96

*śmaśānakaraṇa*: 46

*śrāddhakalpa*: 59

*śrotra*: 22; 24; 26n83; 33n134

*śrotriya*: 27

*ślu*: 96n44

*saṃyama*: 32+n127

*saṃyoga*: 86

*saṃ-VR-*: 138

*saṃvṛtisat*: 138; 139

*saṃsāra*: 150; 153

*saṃjñā*: 90; 122

*saṃjñāsūtra*: 122; 128

*sat*: 96; 139

*sattra*: 32n129; 33

*satsaptamī*: 127

*sadda* (pāli): 38

*saṃnyāsin*: 16

*samaṣṭīkaraṇa*: 52

*samādhi*: 32n127

*samāna*: 22-24; 31; 41; 50; 51

*samāsa*: 133; 134

*samudāya*: 86

*saṃpratti*: 34

*saṃpradāna*: 17; 24; 29; 34; 35; 43n193; 44; 46; 48-51;  
74; 86; 102+n16

*saṃbhava*: 112

*saṃbhāvana*: 108

*saṃrāj*: 18n2

*Sarasvatī*: 93

*sahas*: 19n14

*Sāṃkhya*: 40+n174; 52

*sādhaka*: 41

*sādhya*: 121n2

*sāmānya*: 92n19; 93; 111

*sāmīdhenī*: 31n124

*sīvathikā* (pāli): 46

*sup*: 74; 85; 92

*susāna* (pāli): 46

*sūtra*: 52; 74-76; 121-123; 125-129; 131

*sūrya*: 21

*soma*: 15; 56n7,9; 57; 59

*skambha*: 151; 152

*stambha*: 28; 62

*stūpa*: 59; 62; 63+n61; 65; 152

*sthāna*: 91

*sthānin*: 85; 87; 90; 91+n16; 94

*sthānivat*: 91

*sthālī*: 58

*snātaka*: 49n231

*sparsa*: 40; 53n260

*sphoṭa*: 86

*smārta*: 16

*svatantra*: 74

*svara*: 82; 83

*svārājya*: 34

*havis*: 16; 33

*hṛṣīkeśa*: 29n112

*hetu*: 74; 102; 108; 110; 113; 115; 118; 121n2; 122

*hetuvidyā*: 72

*hetuhetumant*: 108

*hetvābhāsa*: 110; 121n2

## TIBETAN WORDS

*kyis / gyis / gis / 'is*: 103

*ño-bo-tsam*: 103

*mchod-rten*: 59; 63

*snod*: 59n35

*bum-pa*: 59; 63

*byed-pa-po*: 103

*dbañ-po*: 54

*dbyañs*: 83

*śes rab kyi rañ bzin*: 84n19

*gsal-byed*: 83





© The Sergiu Al-George Institute of Oriental Studies

Page make-up: Anca Vasile

Design: Stelian Stanciu

All Publishers

Address: Timisoara 58

Phone: (401) 413 11 58

(401) 413 43 21

(401) 413 18 50

Fax: (401) 311 05 56

Email: [bigall@big.vsat.ro](mailto:bigall@big.vsat.ro)

ISSN 1221-4302